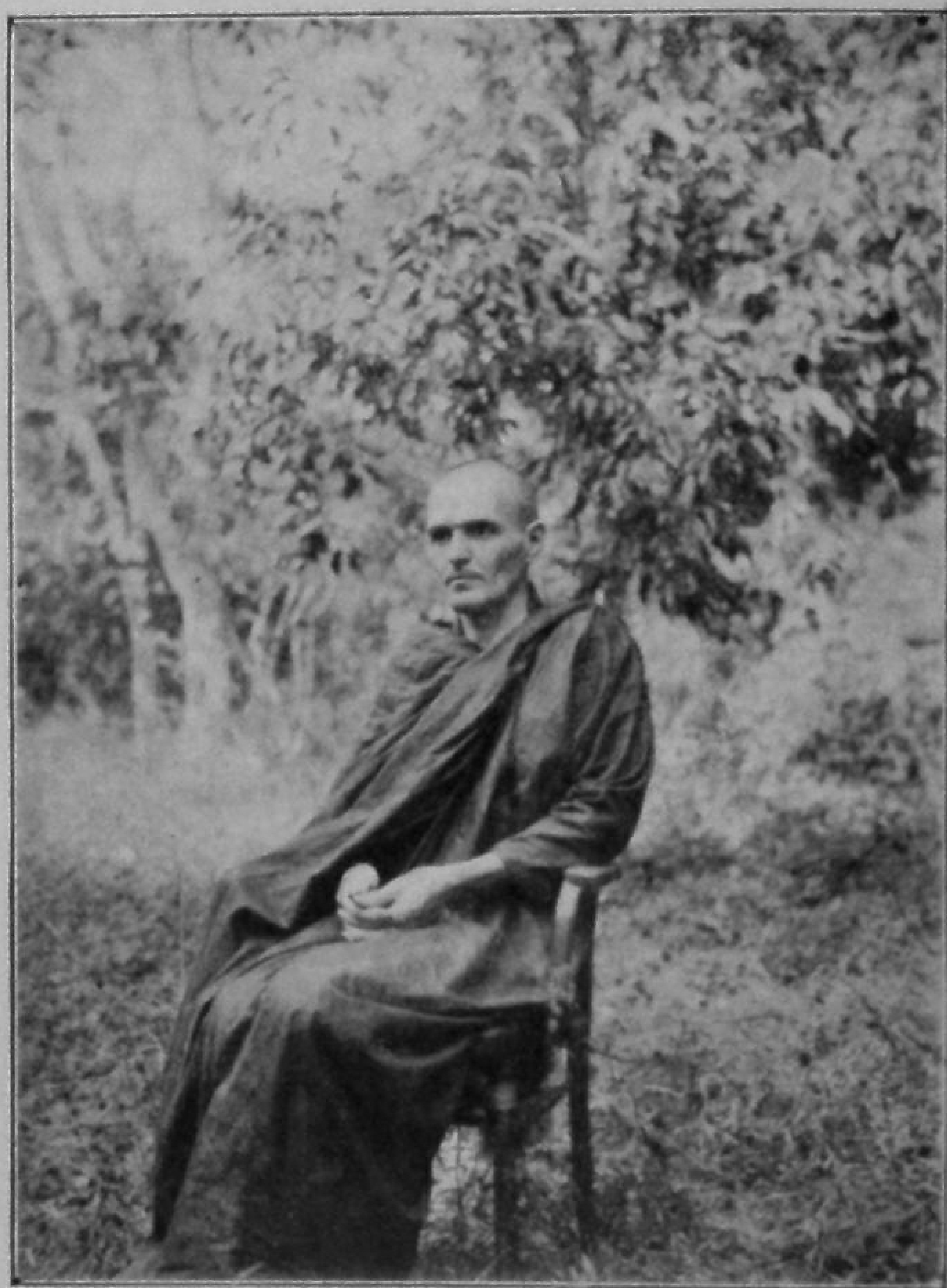


Rev. Bhikkhu Sīlācāra, Rangoon.



Verschliess Dein Herz dem Sündentrieb,
Dass es dich später nicht gereut,
Wer lässig nur das Gute tut,
Zeigt, dass er sich am Bösen freut.
Dhammapadam IX.

Alte und moderne Kritik des Buddhismus.

Manuskript, vorgelesen vor der buddhistischen Gesellschaft im Rangoon College, durch Bhikkhu Ananda Metteyya, am 16. September 1911.



Das Leben des Buddha in Indien, und folglich die Entstehung des grossen Systems der Ethik, der Philosophie und der metaphysischen Gesetze, welche wir jetzt Buddhismus nennen, fiel in die Zeit jener philosophischen geistigen und religiösen Entwicklung der indo-arischen Rasse, welche so fruchtbringend und in mancher Beziehung so weit vorgeschritten war, dass, seit dem Ereignis der ersten öffentlichen Verkündigung des Dhamma, die neuen Lehren die scharfsinnigsten Diskussionen und Kritiken ihres Inhaltes und aller ihrer Konsequenzen hervorriefen. Da diese Weltanschauung, wie gesagt, als Höhepunkt und Frucht einer langen Zeit geistiger, moralischer und erfahrungsmässiger Entwicklung auftrat, und zwar

unter einem Volke, in dessen Leben diese tiefen Probleme unseres geistigen Lebens stets ihren Platz vor allen übrigen einer materiellen Zivilisation behauptet hatten, war es sehr natürlich, dass diese so neue und tiefe Lebenslehre, welche in ihren Leitsätzen von der Wesenlosigkeit und von der Kausalität eine der herrschenden animistischen Idee entgegengesetzte Erklärung bot, solche Kritik hervorzurufen musste und den schärfsten Untersuchungen unterworfen wurde, was unsere geschichtliche Tradition — sogar selbst unsere heiligen Schriften — auf jeder Seite bestätigen. Zurückgeblieben — mit modernem Massstab gemessen, — was materielle Entwicklung anbelangt, waren die arischen Indier zur Zeit Buddhas gleichwohl mindestens in philosophischen Fragen so weit fortgeschritten, als es die modernen arischen Völker Europas sind: während sie in den weiten Horizonten der Metaphysik, der „Lokuttara"-Erfahrung, in den höheren Zuständen des religiösen Lebens, der sogenannten „spirituellen" Übung und Vollendung, das weit übertroffen hatten, was die moderne Welt erreichen und zeigen kann.

Durch ganz Indien wanderten in jener grossen weit verbreiteten geistig-philosophischen Begabung, wie unsere Schriften uns zeigen und so manche Übereinstimmung in nicht-buddhistischen Quellen beweist, an die hundert Männer und auch nicht wenige Frauen; jeder mit seiner eignen grossen geistigen Offenbarung, jeder mit seiner mehr oder minder überzeugenden Erklärung von der Natur des Lebens, dessen Sinn, der Erhellung seiner zahlreichen Geheimnisse; jeder irgend ein neues Evangelium predigend, irgend eine neue Lesart des gewaltigen Rätsels des Daseins; jeder gefolgt von seinen unmittelbaren Jüngern: von jenen, welche die Welt verlassen hatten, um ihm nachzufolgen in dem, was sie

als Wahrheit aus den religiösen Lehren ihres Führers erfasst hatten. Oft treffen wir in unsern Schriften auf sie, auf jene feingeistigen Wahrheitssucher — finden sie in scharfsinniger Auseinandersetzung mit unserem Meister, bald hochmütig-unüberzeugbar, bald, trotz seiner mächtigen Führung, manchem tiefen Irrtum anhängend, den sie nicht abschütteln konnten; doch noch öfter die volle Einsicht erreichend, zu welcher er sie hinzuleiten suchte; Schritt für Schritt seiner Erklärung folgend, oft vermittels der echt logischen Darlegung und Entwicklung ihrer eigenen Ansichten und Lehren — bis sie endlich durch die Berührung mit seiner durchdringenden und doch so freundlichen Art von Analyse ihre eigenen kleinen Systeme aufgeben -- und ihm zu Füssen sinken, seine Überlegenheit über Indiens bedeutendste Lehre anerkennen, und nichts mehr verlangen als demütig dem Licht aller drei Welten nachzufolgen in Denken und Leben. „Wunderbar ist dies, und übertrifft alle anderen Wunder, o Herr!" hören wir sie aus alten Zeiten zu uns herüberrufen. „Gleich wie man das Umgestürzte wieder aufrichtet, das Verhüllte enthüllt, einem verirrten Wanderer den Weg weist, oder wie man eine Lampe trägt in dunkler Nacht, um alle Dinge den Augen klar zu machen; so, gerade so hat der Erhabene glorreich die Wahrheit enthüllt in ihrem Beginn, ihrem Fortschreiten und ihrem Gewinn! Ich nehme meine Zuflucht zu dem Erhabenen, zu seiner Lehre, zu seiner Mönchsgemeinde: möge der Erhabene mich von heute an als seinen Jünger annehmen, und ich will mein Leben hinbringen als sein Schüler, der seine Zufluchtsstätte in ihm gefunden hat!" —

So wuchs während der ersten Zeit die kleine Schar der Gefährten des Königs der Wahrheit; von

fünf auf siebenzig, von da an auf Hunderte, Tausende, sie wanderten in Gruppen durch ganz Indien, ausgenommen in der Regenzeit, und breiteten die Lehre aus, welche sie vom Meister empfangen hatten. Bis Indiens höchste, heiligste Lehrer eingegangen waren, den nachterhellenden Sternen gleich, die vor der Gewalt der Sonne verdämmern, in den Glanz jener überirdischen, unermesslichen Morgendämmerung, ihren schwächeren Schimmer hinzuzufügen dem Tagesglanz ihres Meisters, und doch so gering im Vergleich neben diesem Hohen, dass keiner seinen einzelnen Ruhm unterscheiden konnte in diesen Gedankenhöhen.

Aber dennoch, trotz ihrer stets wachsenden Zahl, trotz ihres fortschreitenden Einflusses auf die indische Laienwelt, bildeten die Buddha-Jünger doch nur eine Fraktion unter all den wimmelnden Scharen aus Indiens grösster Zeit. Bis jetzt überwogen an allen Orten Hunderte von verschiedenen Religionen, Philosophien und Weltanschauungen: meistens sich stützend auf die Autorität der uralten Veden, gleich diesen gehalten durch den ganzen Einfluss der Priesterkaste. So geschah es, dass der Buddhismus, von seinen Anfängen an in der Diskussion erzogen, manchen mächtigen Konvertiten des Meisters Kunst in diesen öffentlichen Kontroversen verdankte, welche damals die Freude der Intellektuellen Indiens waren; und so schätzte der Buddhismus seit seinen ältesten Zeiten die freie Diskussion, die eingehendste Eröterung aller anschliessenden Doktrinen, wie wir ersehen aus den „Fragen des Königs Milinda“, und den chinesischen Werken; durch Pilger und aus mancher andern Quelle erfahren wir, dass freie, ja sogar öffentliche Diskussionen stets von den Führern des Buddhismus als eines der mächtigsten Mittel zur Ausbreitung der Lehre geschätzt wurden. Da gab es

keine Mysterien, in welche man nicht dringen konnte, da wurde kein Glaube verlangt, den der Menschengeist nicht annehmen konnte: alles war in diesen Tagen des freiesten Gedankens und der offensten Aussprache aufrichtig, redlich und ohne Kunstgriffe: Kritik wurde nicht als Gottlosigkeit bezeichnet, sondern im Gegenteil ermutigt: und zwar als eine der wichtigsten Methoden, durch welche man das Königreich der Wahrheit ausbreiten könne.

In einer in intellektueller Beziehung so fruchtbaren Ära, unter einer Gesellschaft, die so zahlreich war, wie die echten Mönche des buddhistischen Ordens, (von den Laien-Anhängern ganz zu schweigen!) geschah es ganz natürlich, dass gerade während der Lebenszeit des Meisters verschiedene entgegengesetzte Ansichten unter seinen Gefährten auftauchten; bald über beigefügte Meinungen, bald über genaue Abstufungen der gegebenen Interpretation, bald über diese, bald über jene seiner Aussprüche über die verschiedenartigsten Lehrsätze, aus denen die am meisten philosophische Seite seines Systems zusammengesetzt ist. So geschah es, dass er selbst, als sich das Ende seiner Lebensaufgabe näherte, einige dieser Gegenstände zur Diskussion stellte, und ein für allemal festsetzte, welche seine eigenen Antworten wären, die er auf gewisse wichtige Fragen gegeben hätte; und welche mehr oder minder bedeutenden Unrichtigkeiten begonnen hätten, sich in der Gemeinde seiner Jünger oder allgemein im weiten Indien zu entwickeln. So war der Kern des Katha-Vatthu gebildet, eines Buches der Streitfragen — und als ungefähr zwei Jahrhunderte nach dem Tode des Meisters die Zahl der verschieden interpretierten Sätze sich bedeutend vermehrt hatte, wurden diese neu erörterten Punkte zu der älteren Gruppe in demselben „Buche

der Streitfragen“ hinzugefügt durch Moggaliputta-Tissa auf dem dritten Konzil; und das ganze Werk, wie wir es jetzt in Pāli besitzen, wurde dem Abhidhamma-Pitaka hinzugefügt, und so auf diesem Konzil aufgenommen in die heiligen kanonischen Bücher.

Dieses Werk von unschätzbarem Werte, das Katha-Vatthu, kann deshalb angesehen werden als die Verkörperung jedes höheren Kritizismus in unserer Religion, wie er während dieser zwei ersten sehr tätigen Jahrhunderte ihrer Ausbreitung im Osten formuliert wurde. Ganz zugänglich ist es daher nur demjenigen Schüler, der schon tiefer in die Pāli-Studien eingedrungen ist, doch hoffen wir, dass es in Kürze in englischem Wortkleid erscheinen wird. Die Übersetzung wurde von Ihrem frommen Landsmann, Maung Shwe Zan Aung, dem Übersetzer des „Kompendiums der Philosophie“, des Abhidhammattha-Sangaha, im Zusammenwirken mit Mrs. Rhys Davids, unternommen; und wenn das Buch erscheinen wird, werden Sie selbst sehen, wie nahezu gleichartig in gewisser fundamentaler Hinsicht die geistige Entwicklung des alten Indiens und der modernen westlichen Arier ist: Sie werden finden, wie damals, über 2000 Jahre früher, beinahe dieselben Gruppen von kritischen Einwänden unter den intellektuellen Klassen in Indien im Umlaufe waren, wie sie jetzt in diesem 25. Jahrhunderte der buddhistischen Zeitrechnung, gegen diese Lehre eingewendet werden von jenen, die sich selbst als ihre Opponenten bezeichnen. Freilich hat die Zeit den Zusammenhang einiger von ihnen verändert; gewisse Punkte, die damals am meisten kritisiert worden waren, sind jetzt zu allgemein angenommenen Anschauungen hinsichtlich ihrer Grundbegriffe geworden, andere, welche damals allgemein und von jedermann als

Tatsachen angenommen wurden, haben sich jetzt in bevorzugte Angriffspunkte der Kritik verwandelt, aber im Grunde genommen finden wir keine sehr grossen Unterschiede, wenn man einmal zugibt, was auf Rechnung der verschiedenen Zeitalter und Denkmethoden zu setzen ist, zwischen der alten und modernen Anschauung derer, welche unsere buddhistische Lehre kritisieren. Sei es nun, dass durch die unaufhörlichen Umdrehungen des Rades des Lebens diejenigen, welche zuerst unsere Lehre angriffen, in dieser neueren Zeit wieder ins Dasein getreten sind, um wieder ihre alten Gedankenwege zu beschreiten — oder sei es nur die Ähnlichkeit zwischen der Alt-Indischen und der Modernen-Europäischen Geistesentwicklung: wir können es nicht wissen — gewiss ist, dass mit verschwindenden Ausnahmen jede Kritik, welche jetzt gegen unseren Dhammo gerichtet wird, nur das Echo dieser alten Kontroversen ist. Schwierigkeiten werden vorgewiesen und als unüberwindlich hingestellt mit Argumenten, welche vor mehr als 25 Jahrhunderten im Schwunge waren und die damals schon beantwortet wurden; und soweit sich auch die buddhistischen Grundlehren verbreitet haben, gibt es auch nicht einen unter den neu erscheinenden Einwürfen gegen sie, welcher nicht schon ein Gemeinplatz der geistigen Begriffe im alten Indien gewesen wäre; und auch nicht einer von jenen findet sich, der nicht im Kaha-Vatthu oder in den „Fragen des Milinda" seine einfache, natürliche unwiderlegliche Erwiderung gefunden hätte.

Ich habe durch diese kurze Übersicht über die Umstände, welche in dieser Beziehung den Buddhismus umgaben, diesen Punkt ausdrücklich betont, und mit Nachdruck hingewiesen auf die fundamentale Gleich-

heit zwischen dem alten und dem modernen Kritizismus in Bezug auf unseren Dhammo, weil ich Ihnen recht klar zeigen möchte, dass all diese Menge von Einwänden gegen die Lehre unseres Meisters, welche wir einst und jetzt vernehmen, in keinem Stücke neue Gegenstände sind, die, wie man vielleicht erwarten möchte, aus einem Konflikt zwischen alter Weltanschauung und modernem wissenschaftlichem Forschen und Erkennen hervorgehen könnten. Wenn sie auch vielleicht in eine neue Terminologie gekleidetet sind, sind sie im Grunde genommen doch nur Wiederherstellungen eingebildeter Schwierigkeiten, wie sie aufgestellt und zugleich ein für allemal zur Lösung gebracht wurden in den ältesten Zeiten buddhistischen Denkens: es wird sehr gut sein, wenn Sie sich diese Tatsache vor Augen halten, weil es nicht selten hier in Burma vorgekommen ist, dass von einigen Widersachern, welche einen unehrlichen Vorteil der modernen Wissenschaft über burmesische Unwissenheit benützen, unsere Lehre als gänzlich unwissenschaftlich hingestellt wurde; und dass sie Ihnen, oft sogar in den Schulen, welche Sie besuchen, als völlig überholt geschildert wurde, sei es in dieser oder jener Richtung, durch die grosse Entwicklung und das wundervolle Wissen, welches die Naturwissenschaften während des vergangenen Jahrhunderts so gründlich und vollkommen errungen hätten. Kein Angriff, keine Einwendung könnte falscher sein, oder unehrlicher, als diese; denn wenn solche Kritik je ernstlich Erfolge gehabt hätte, so wäre es nur dadurch, dass die Kritiker sich auf die Unwissenheit der Burmesen in wissenschaftlichen Dingen einfach verlassen hätten; oder auch, was fast eher so schlimm ist, dass diejenigen, welche derartiges äussern, sich in absoluter Unkenntnis befinden, entweder über die Wissen-

schaft, oder über die Geschichte der Vergangenheit inbetreff der Kämpfe zwischen Wissenschaft und Religion in Europa, oder über die wahren Quellen des Buddhismus selbst. Dies ist tatsächlich im allgemeinen der Fall, wenigstens so weit unser Wissen reicht; die Vertreter der verschiedenen westlichen Glaubensbekenntnisse in Burma sind ganz natürlicherweise genau so unwissend in irgend einer einzelnen Wissenschaft, wie wir alle sie kennen, und wie wir sie auch daheim in England vorfinden. Es ist gewiss, dass nur die seltensten Köpfe irgend einen Zweig der modernen Wissenschaft aus Büchern erlernen können: um autoritativ über solch einen Gegenstand zu reden, um zu erkennen, was in Übereinstimmung ist oder nicht mit den Anschauungen und Entdeckungen irgend einer Wissenschaft, ist es erforderlich, dass der Sprecher selbst ein Glied eines der wissenschaftlichen Berufe sei — und das vermittelst einer lebenslangen Übung, nicht nur durch ein blosses Bücherstudium, sondern durch experimentelle Arbeit in Laboratorium und Werkstätte; und solch eine Übung haben selbstverständlich die Diener der Religion niemals gehabt.

Tatsache ist, dass, was diesen Angriff des „unwissenschaftlich-seins" anbelangt, insofern es sich um redliche Kritik handelt, unser Buddhismus die einzige existierende Weltreligion ist, welche in fundamentaler Übereinstimmung mit den grossen Gesetzen sich befindet, welchen die Naturvorgänge unterliegen, und welche von den modernen Wissenschaften entdeckt worden sind. Und dies bringt uns zugleich auf die sehr aufklärenden Kapitel des alten „Buches der untersuchten Streitfragen" des Katha-Vatthu des Abhidhamma, dessen wir schon Erwähnung taten. Dort finden wir zuerst und vor allem unter den aufgeworfenen

und beantworteten Fragen — wie es auch ihrer Wichtigkeit unter den buddhistischen Lehren entspricht — ein ganzes Heer von irrtümlichen Ansichten über die Anatta-Doktrin, der Zentrallehre des Buddhismus, dass es kein Atma, Selbst oder Seele gibt: dass keine Persönlichkeit existiert hinter den anscheinenden Individualitäten, keine Wesenheit, sei es nun geistig oder anders, hinter den Naturphänomenen; kein grosses Selbst, keinen Geist oder Gott, der dies Universum schuf, und durch dessen andauerndes Wirken dasselbe fortgeführt wird. Es gibt kein reales Wesen, keine einzelne, individuelle Lebenseinheit, gross oder klein, abgesondert von allem übrigen; denn, wie Buddhaghosa es richtig ausgedrückt hat: „das Leben eines einzelnen Wesens ist die Zeit der Dauer eines einzelnen Gedankens.“ Kein reales Selbst existiert: dessen muss man eingedenk sein; sondern nur eine scheinbare Individualität, ein ewigwechselnder Ausdruck der grossen Kausalreihe, die sich in diesem ungetrennten Ozean des Daseins abwickelt, und welche wir Buddhisten das Karma, die Tat, das Sein, die Ursache einer kleinen Lebenswelle nennen.

Es ist, wie wir alle sehr wohl wissen, gerade diese Lehre vom Nicht-Selbst, zusammen mit ihrem unvermeidlichen Korrellarium, der Lehre von der Kausalität, dem Karma, welche den charakteristischen Zug des Buddhismus ausmacht, und welche in Gegensatz steht zu allen andern grossen Religionen, sowohl des alten Indiens, als des modernen Europas. In der Entwicklung des menschlichen Geistes kam zuerst jene Idee, welche wir jetzt als Animismus bezeichnen: die Vorstellung, dass alle Erscheinungen die sichtbar gewordene Tätigkeit irgend eines Wesens, einer Person, seien. Dem durchschnittlichen indischen Landmann zur Zeit

des Buddha schien alles so, was vorfiel: der hereinbrechende Regenschauer, das Neigen der Bäume im Winde, die Wege der Sonne, des Mondes und der Sterne am Himmelsgewölbe — das alles stellte er sich als das direkte Resultat des Willens und Handels von Personen vor. Kein Stein konnte fallen, ohne dass irgend ein Geist, oder eine Seele, oder ein übersinnliches Wesen ihn in die Hand genommen und weggeschleudert hätte. — Dem geistig weit entwickelteren, verständigen Brahmanen zur Zeit der Entstehung der Upanishaden, aus welchen die Vedanta-Literatur und -Philosophie hervorging, möchte der individuelle Geist, oder ein Gespenst, oder ein Gott in solchen Erscheinungen am Werk gewesen sein, aber, wenn dem so war, so war dies Wesen selbst nur ein kleiner Teil des einen grossen All, in welchem auch die unkörperliche Art von Existenz eingeschlossen ist. Deshalb war der Brahmane wesentlich animistisch: er hielt dafür, dass hinter dem allgemeinen Leben eine erste Ursache wäre, dass hinter dem Phänomenon ein Noumenon, hinter jedem greifbaren Geschehen eine Persönlichkeit — sei sie noch so subtil oder vergeistigt — stehe; es war immer diese Idee des Lebensprinzipes hinter allem Leben, welche, entweder grob personifiziert, menschenähnlich, nur verfeinert, wie die mannigfachen Geister des Volkes, auftrat, oder zusammengefasst zu einem höchsten Begriff, das All erfüllend und in sich einschliessend, wie das Paramatman, die Weltseele oder das höchste Selbst — und diese Idee begann in jenen Tagen, für einige wenige geistig am höchsten entwickelte Brahmanen, dies universelle Leben in einer grossen Synthese zusammenzufassen.

In dem erhabenen Begriff eines universellen Selbst erreichten die alten animistischen Ideen und Weltan-

schauungen ihre höchste und erhabenste Entwicklung. Dann kam der Buddha, und es war gerade die fundamentale Charakteristik seines so wundervollen Systems, gerade der Fortschritt, der unvergleichliche, den er über die besten Gedanken Indiens in jener seltenen Zeit errang, dass er für immer alle „ersten Ursachen“, jedes Selbst, alle Seelen, wie immer sie sein mögen, beiseitesetzte; er zeigte, zum erstenmal in unserer menschlichen Geschichte, wie das, was wir nicht begreifen können: das Warum des Lebens und seiner Bedingungen, nicht dadurch erklärt werden kann, dass man ein Persönliches, geistig Wirkendes hinter ihm erfand; wie alle Vorgänge in Natur und Leben nicht aus dem Willensakt irgend einer Persönlichkeit resultieren, seien es nun Wesen, grob-materiell oder geistig, welche wollten, wie es geschah; sondern dass nur die Kausalität, als Handlung selbst betrachtet, kraft der unveränderlichen Lebensgesetze ein Streben hervorruft, welches bei passender Zeit oder unter geeigneten Umständen noch einmal diese nämliche Handlung erzeugt. Kurz gesagt, anstatt der Herrschaft der lebenden Wesen, des Selbst, des Atta, der Persönlichkeiten, anstatt des Reiches des Animismus setzte er die Herrschaft des Gesetzes: er zeigte uns, wie diese Wellen und Wirbel im Lebensmeer, welche wir als lebende Wesen, als individuelle, mehr oder minder hoch entwickelte Leben ansehen — diese Persönlichkeiten, nach deren Ebenbild der Animismus seine Götter geformt hatte, sogar sein Höchstes Selbst, — in Wirklichkeit selber nur sehr komplizierte Verbindungen von wirkenden Ursachen seien; und sie bringen immerfort, auf Grund der grossen Täuschung, diesen Begriff des individuellen Selbst, diesen Traum der persönlichen Individualität, hervor.

Ja, dies ist die Wahrheit: diese wundervolle, alles verändernde Idee von der Herrschaft des Gesetzes, dies Fundamentalprinzip der Kausalität, in der Tat, gerade die Lehre vom Nicht-Selbst, steht also auf derselben Basis, auf der jede moderne Wissenschaft heute aufgebaut ist. Aber eine kleine Weile vorher hing das wissenschaftliche Denken des Westens noch liebevoll an einem Überbleibsel der alten Selbst-Theorien: es wurde daran festgehalten, dass die Atome, aus welchen alle materiellen Dinge aufgebaut sind, ewig und unveränderlich wären, was eine Folge der alten Täuschung über die erste Ursache war, weil sie niemals, wie uns gelehrt worden war, nicht gewesen waren, oder niemals in einer andern, verschiedenen Form existiert hatten. Nun, da das letzte Atta-Idol durch die Entdeckung, dass das Atom selbst veränderlich ist, dahingeschwunden ist, und dadurch, dass im ganzen weiten Bereich der Naturwissenschaften das moderne Wissen sich genau in die Stellung unseres Buddhismus begeben hat, zeigt sich uns, wie alle Erscheinungen nur Glieder in der Kette der Kausalität sind; wie in der neuen Psychologie sogar unser Geist selbst nur ein äusserst kompliziertes Beispiel ist von genau solch ewig-wechselnden Synthesen auf Grund von solchen ewig-unveränderlichen Gesetzen. So werden sie, wenn einer von Ihnen demnächst Laien gegen den Buddhismus den Einwand, „er sei unwissenschaftlich“, erheben hört, den betreffenden zuerst fragen, welche Übung, Erfahrung und Tätigkeit in irgend einer Wissenschaft ihn befähigt, derart zu sprechen; und zweitens werden Sie ihn fragen, von welchem Fundamentalprinzip alle Naturwissenschaften abhängen, und zwar inbetreff jeder Theorie, sowie jedes experimentellen Versuchs.

Sollte er auf die erste Frage antworten, dass er

keine solche wissenschaftliche Erfahrung besitzt, so fragen Sie ihn, wie er sich unter diesen Umständen selbst als Richter aufstellen kann inbezug auf einen technisch so schwierigen Gegenstand; erinnern Sie ihn an die Tatsache, dass die Männer der Wissenschaft in ihrer grossen Mehrheit — wie ich als einer, der unter ihnen gelebt hat, persönlich bezeugen kann, — trotz all der mächtigen Einflüsse von Vererbung, Milieu und unwissenschaftlicher Erziehung, alle, wie bekannt ist, keiner Form eines theistischen Glaubens anhängen; ferner mahnen Sie ihn daran, dass in jedem europäischem Lande ein beständiger Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion besteht: dass Katholiken und Protestanten zur Zeit, als die Kirche die weltliche Macht als Rückhalt hatte, miteinander darin wetteiferten, die ersten Gelehrten und Philosophen, wie Servet, zu foltern, zu verbrennen und zu vernichten, weil sie wussten, dass diese Wissenschaft dem ganzen Inhalt ihrer eigenen Glaubensbekenntnisse verhängnisvoll entgegengesetzt war. Wenn er auf die zweite Frage unterlässt, die richtige Antwort zu geben, nämlich: „Die Kausalität ist das allgemeine Gesetz, auf welchem alle modernen Wissenschaften aufgebaut sind," so belehren sie ihn darauf mit diesen Worten, und fügen sie dieser Antwort bei, dass der Buddhismus ebenfalls die Kausalität als seinen zentralen Hauptsatz habe; und ferner, wie jemand, wenn man die Umstände in Betracht zieht, unter denen der Buddhismus entstand, die damalige Zeit, den Mangel an wissenschaftlichen Instrumenten oder wissenschaftlichen — d. h. naturwissenschaftlichen — Forschungen, wahrhaftigerweise behaupten kann, dass der Buddhismus unwissenschaftlich sei, da derselbe nicht in lauter kleinen Details, sondern in seiner charakteristischen Hauptlehre: der Kausalität,

mit dem Grundprinzip, auf welchem jede moderne Wissenschaft so fest gegründet ist, übereinstimmt!

In Wahrheit: gerade in dieser Tatsache, dass der natürlichste, primitivste Gedanke des Menschen animistisch ist, dass er natürlicherweise versucht, ein Bild des Weltgebäudes nach seinem eigenen Bilde zu entwerfen, liegt der Grund dafür, dass es für die meisten Menschen nötig ist, nicht nur zu studieren, sondern experimentell auf dem Gebiete der Physik zu arbeiten, um die erstaunliche Tatsache der universellen Herrschaft des Gesetzes als Gewinn heimzutragen. Wenn er Tag für Tag bei der Arbeit in seinem Laboratorium die unendliche Folge von Ursachen und Wirkungen vor sich sieht, wenn das Werk jeder Stunde, nein, jedes Augenblicks, abhängt von der Erfüllung exakter kausaler Beziehungen, dann — und nur so allein — wird, je mehr oder weniger lebhaft sein Geist sich entfaltet, die alte Täuschung ihn verlassen; die alte animistische Lebensgrundlage verschwindet für immer, und er versteht, wie nicht durch ein mystisches „fiat“ eines unsichtbaren Wesens, sondern einfach kraft dieser kausalen Beziehungen, welche wir jetzt Gesetze nennen, dieses ganze grosse Universum erbaut, bewegt und verändert wird.

Diesem Umstande, dass ein Mensch wiederholte Tätigkeit und persönliche Erfahrung nötig hat, um sich zu besinnen und gemäss den Bedingungen der Kausalität zu denken, ist jene Tatsache, die ich erwähnt habe: warum die grosse Masse der wissenschaftlichen Menschen in Europa keine Religion hat, zuzuschreiben, unglücklicherweise mit einem Grossteil von sehr bittern geistigen Leiden, von Leiden, welche gänzlich unnötig wären, wenn das Volk von Burma seine Pflicht erkennen würde, der Welt jene grosse Gabe der wissen-

schaftlichsten aller Religionen zurückzuerstatten, welche es in alten Zeiten durch die edle und weitsichtige Barmherzigkeit des grossen indischen Kaisers Asoka erlangt hat. Nur die Lehre von der Kausalität ist wirklich erfasst worden; die Religion, welche die meisten Europäer in ihrer Kindheit gelernt haben, kann nicht mehr befolgt werden: sie tritt in grundsätzliche Opposition zu diesem grossen Kausalitätsgesetz; diese beiden können nicht auf längere Dauer in einem Kopfe beisammen wohnen. Wenn die westlichen Rassen ganz erkannt haben werden, dass, was gross wahr und edel in der Religion ist, frei sein kann von allen Dogmen, welche die Negation dieses grossen Gesetzes, das einige von ihnen nur zögernd erlernt haben, bedingen, frei wie unser erhabener Dhammo, dann werden wenigstens diese wissenschaftlichen Arbeiter nicht mehr zu jenen schrecklichen geistigen Leiden gezwungen sein, welche die Verwerfung jedes religiösen Denkens so manchem von ihnen in ihrer Jugend und frühen Mannheit auferlegt haben. Nur eine Weltanschauung, welche, wie die Wissenschaft, auf das Kausalitätsgesetz gegründet ist, kann in den kommenden Jahrhunderten, wenn wissenschaftliche Arbeit schliesslich eine allgemeine Notwendigkeit der Erziehung werden wird, fortfahren, die Huldigungen der Herzen der logisch-denkenden westlichen Arier-Völker zu empfangen. Aus diesem Grunde sind wir von der buddhistischen Missionsgesellschaft so besorgt, eine tiefere Kenntnis des Buddhismus in Europa auszubreiten: auf diesem Gebiete liegt, wie wir meinen, der Schlüssel zur Stellung der Religion in ihrem höchsten Sinne, inbezug auf ihr Überleben oder Nicht-Überleben. Aus demselben Grunde geschieht es, dass heutzutage, wo nur einmal der Wortlaut der buddhistischen Lehren in Europa und

Amerika bekannt ist, unter den dort lebenden Buddhisten — wenigen Männern und Frauen — sich gegenwärtig in so grossem Prozentsatz — mehr als 50 von 100 — Glieder eines oder des andern wissenschaftlichen Berufes befinden. Die lange, furchtbare, düstere Nacht des finstern Mittelalters in Europa, die lange Unterdrückung jedes freien Gedankens und jedes Erfassens der realen Natur des Universums um uns durch Folter, Flammen und Galgen: die langwährende Verspätung der Ära der experimentellen Wissenschaft, die unsere neue Zivilisation schuf; alle Greuel der Inquisition, und alle jene zahllosen Verfolgungen des Mittelalters: alle diese schrecklichen Dinge sind, von einem mehr oder weniger entfernten Standpunkt aus gesehen, jenen unnötigen Leiden zu vergleichen, welche der Neophyte der Wissenschaft im modernen Westen zu erdulden hat, und die uns erspart geblieben wären, wenn wir das unermessliche Glück gehabt hätten, diesen Dhammo, welcher auf das Gesetz der Kausalität gegründet ist, zwanzig Jahrhunderte früher zu empfangen. — Möge er wenigstens jetzt hier auftreten, und wenigstens solchen nützlich werden, welche jetzt fast vergeblich darnach suchen! Möge er kommen, bevor alle Religion — und sie ist das Beste und Edelste im Menschenleben — uns verlassen haben wird, weil wir den Glauben unserer Vorzeit überlebt haben, während noch keine mächtige Hand aus buddhistischen Landen uns erreichte, um den Platz einzunehmen, von welchem in diesem Aufdämmern der westlichen Wissenschaft gerade jetzt die Religion so schnell hinweggeschwunden ist.

Noch unter diese ganze Einleitung von den auf einander bezüglichen Ideen der Anatta-Lehre und des correlativen Prinzips der Kausalität fallend, und also noch einmal nur eine neuerliche Wiedergabe und Zu-

sammenstellung der vielen in der I. Abteilung des Katha-Vatthu erörterten Punkte, ist jener Einwand, den man so oft hier in Burma äussern hört; nämlich dass der Buddhismus, indem er das grosse Gesetz des Lebens lehrt: jenes Gesetz des Karma, welches uns mächtig oder arm, töricht oder weise, niedrig oder edel, grausam oder heilig werden lässt in Übereinstimmung mit unsern früheren Handlungen, uns dennoch nichts zu sagen weiss über den Urheber, der diese Gesetze machte? und dass er keine Erklärung darüber gibt, wovon zuerst die Ungleichheiten des Lebens und des Charakters ausgingen; auch habe er kein System der Kosmogonie, keinen Bericht über die Erschaffung der Welt und des Menschen gegeben.

Dies ist, im Grunde genommen, eine altherkömmliche Formel animistischer Lehre, eine, die in der Tat vor ungefähr 50 Jahren in der europäischen Welt allgemein genug war, und die klugerweise von der christlichen Geistlichkeit lange hindurch angewandt wurde, wenn sie eine wohlerzogene und gebildete Zuhörerschaft vor sich hatte. In England wird diese Formel gewöhnlich als „Paley's Uhr-Argument" bezeichnet, weil eine Art desselben in jenen ersten Tagen der wachsenden Wissenschaft von einem berühmten Theologen, namens Paley, mit Nachdruck vorgetragen wurde, und zwar in einem Werke, welches sich damals einen grossen Ruf erwarb. Palay's Uhr-Argument lautet also: Wenn wir eine Uhr betrachten, finden wir, dass ihre Teile auf das vollkommenste und schönste gemacht sind, und alle einem gemeinsamen Gegenstand beigeordnet: der Drehung der Zeiger in den bestimmten Verhältnissen, welche wir übereinstimmend zum Messen der Zeit benützen. Wenn wir die ganze Kompliziertheit dieser Maschine betrachten,

die wundervolle Koordination ihrer Teile, die so weit in ihren Formen differieren, und doch alle demselben Zwecke dienen, so werden wir von Erstaunen betroffen, und schliessen zugleich daraus, dass die Uhr einen Schöpfer gehabt haben müsse. Die blosse Existenz dieses bewunderungswürdigen Mechanismus beweist das. Wenn wir uns vorstellen, wir wären die einzigen Bewohner einer wüsten Insel, und dann fände sich diese Uhr vor, und wir wüssten, dass niemand diese Insel verlassen hätte — dann, besonders, wenn die Uhr noch ginge, als sie gefunden wurde, müssten wir erkennen, dass an diesem Ort ein Uhrmacher sein müsse. Gerade so argumentierte Paley, (wenn ein durchaus unlogischer Gedankengang billigerweise so geheissen werden kann!) wenn wir diese Erde betrachten, das Himmelsgewölbe, seine Gestirne, die Welt der Pflanzen, der Tiere und der Menschen, sehen wir überall die zahlreichsten Beweise einer bewunderungswürdigen Koordination aller Arten von verschiedenen Wesen mit ihrer Umgebung, die Anpassung aller Arten von verschiedenen Organen an das Leben des Menschen oder des Tieres, das sie besitzt. Und so, wenn wir den Schluss wie bei der Uhr anwenden, sagt Palay, dass diese Welt einen Schöpfer gehabt haben muss: einen Schöpfer, der fähig ist, Kräfte, Materie und Leben gerade so zu behandeln, wie der Uhrmacher sein Material behandelt, nur unendlich vollkommener, schöner, geschickter. Gerade so, wie wir durch die Geschicklichkeit des Mechanismus der Uhr auf grosse mechanische Fähigkeiten des angenommenen Uhrmachers schliessen müssen, so müssen wir aus den Wundern des Universums, wie Paley sagt, den Schluss ziehen auf einen Welt-Macher, einen Schöpfer des Universums, welcher, gemäss dieses „Argumentes“, um

so viel geschickter sein muss als der Uhrmacher, um so viel sein Werk — diese Welt, und alles, was wir in ihr sehen, — wunderbarer ist als die Uhr, d. h. immer um mit Paley zu sprechen, unbeschreiblich und unendlich weiser, kunstreicher und herrlicher. Nachdem, was über die Neigung des Menschengeistes gesagt wurde, alle Dinge mit dem kleinen Masse seiner Erfahrung zu messen, auch das, was über die täglichen Geschäfte seines weltlichen Lebens hinausgeht, — über jene Neigung, in allen Erscheinungen das sichtbar gewordene Wirken irgendwie vergeistigter, menschenartiger Wesen zu sehen, werden Sie sehr wohl begreifen, von welcher Seite dieser sogenannte „Schluss“: „von der Uhr auf den Urmacher, von der Welt auf den Weltschöpfer —“ zuerst ausging. —

Wie alle diese bedeutenderen kritischen Einwände gegen unsere Religion, ist auch dies Argument gerade so alt — wenn nicht noch älter — als der Buddhismus selbst; eine allgemeine Form desselben, mit Topf und Töpfer, statt Uhr und Uhrmacher, war schon gewiss seit mehr als 2000 Jahren in Indien im Umlauf. Tatsächlich ist es durchaus kein Argument, sondern eine Analogie; und wenn Sie die altindische Literatur studieren, werden Sie finden, dass es immer eine der Schwächen des indischen Geistes war und ist, eine Analogie als ein vollkommen korrektes und folgerichtiges Argument anzusehen. Selbstverständlich ist eine Analogie eine sehr nützliche Geistestätigkeit und Denkform; oft befähigt sie uns, gewisse Arten von Ideen über Gegenstände auszudrücken, welche auf andere Weise zu subtil und allzu schwer zu erfassen wären, um direkt von einem gewöhnlichen Verstand begriffen werden zu können. Aber das kann nur sein, wenn

die Analogie, wohlverstanden, korrekt ist: wenn der betrachtete Gegenstand wirklich irgend etwas besitzt, das dem Gegenstand der Analogie ähnlich oder verwandt ist. In Wahrheit gibt es hier, neben der anthropomorphisierenden, animistischen Tendenz des Menschengeistes, auch die Neigung, in allen Dingen nur modifizierte Ähnlichkeiten seiner eigenen Denkart und Lebensanschauung zu sehen; welche Neigung, wie wir gesehen haben, tatsächlich im Hintergrund dieser Ideen von einem „Weltschöpfer" steckt — und keinerlei wahre Ähnlichkeit, sei sie wie immer, zwischen dem Macher der Uhr oder des Topfes, und dem des Universums, oder irgend eines Wesens in demselben. In Bezug auf die Lebewesen sehen wir sie in einem beständigen Prozess des Werdens, der Entwicklung; ihr ganzes Leben ist überhaupt ein solcher Prozess; und mit Hilfe des Mikroskops und anderer Hilfsmittel kennen wir jetzt einen guten Teil der Beschaffenheit dieser Entwicklung, wenngleich nichts, wie man nicht vergessen soll, von den Ursachen ihres Entstehens. Weil folglich die Lebewesen, und, wie uns ein Überblick über längere Zeiträume lehrt, auch die Erde und die Himmelskörper selbst, alle vor unsern Augen entstanden sind, gibt es keine korrekte Analogie zwischen ihnen und einem Produkt, wie Uhr oder Topf, von welchen wir in diesem Argument angenommen haben, dass wir sie anfänglich als eine vollständige, in Gang befindliche oder wirksame Zusammensetzung gesehen haben.

Wenn Sie folglich in Zukunft in einer öffentlichen oder privaten Diskussion diese Einwendung gegen unseren Dhammo vorgebracht hören: dass er nichts von der causa prima, der ersten Ursache, lehre, oder davon, wie diese Gesetze, welche wir im Wirken der

Natur sehen, entstanden seien, oder wie die Materie unserer Welt in diesen zahllosen Formen aufgebaut worden sei, dann antworten Sie zuerst, dass die Analogie nicht korrekt sei; sie geht hervor aus der unwissenschaftlichen, animistischen, anthropomorphisierenden Richtung des ungeschulten Menschengeistes, welcher in allem, was ihn umgibt, nur eine Wiederholung des engen Schauplatzes seines eigenen kleinen armen menschlichen Lebens erblickt. Wenn diese ungeschulten Geister in den Werken des alten Buddhismus oder in denen der modernen Wissenschaft lesen, wie alle Naturvorgänge durch gewisse Gesetze hervorgerufen werden, (welche wir mit dem Physiker entweder Naturgesetze, oder mit dem Buddhisten Lebensgesetze nennen) so ziehen sie sogleich daraus, indem sie beständig das Mass ihrer eigenen kleinen Menschenerfahrung auf alle Dinge anwenden, den Schluss, dass ein „Gesetz," im wissenschaftlichen oder buddhistischen Sinne, etwas ist, was den von Menschen gemachten „Gesetzen" gleicht, welche die Gemeinschaft der Menschen in ihrem Beisammenleben regeln. Sie können sich nicht nachdrücklich genug vor Augen halten, dass der Buddhist oder der Wissenschaftlich-Denkende mit dem Worte „Gesetz" nichts von all dem ausdrücken will. Wenn das menschliche Gesetz sagt: „Du sollst nicht stehlen," so fixiert es eine Bestimmung zum Schutze des Eigentums und sicherlich muss es ein menschliches Wesen gegeben haben, oder Vereinigungen von solchen, welche dies zuerst aussprachen und verkündeten, und es dadurch zur Geltung brachten. Aber in diesem nämlichen Wort „Gesetz" ist, wenn es ein Wissenschaftler oder ein Buddhist ausspricht, eine ganz andere, vollkommen verschiedene Idee eingeschlossen. Wenn z. B. der Physiker vom „Gesetz der Gravitation" spricht, erläutert er, dass es ausser

sehr vielen andern Dingen, den Satz enthält, dass ein Körper an einem beliebigen Punkte der Erde, der frei und ohne Widerstand fallen kann, mit einer sich stets vergrössernden Geschwindigkeit fallen wird, die sich nach einem bestimmten Verhältnis per Sekunde vermehrt; und er schöpft daraus, indem er das Wort „Gesetz“ anwendet, ganz andere Begriffe, ganz verschieden von denen des gewöhnlichen Gebrauchs dieses Wortes. Er meint nicht, dass es irgendwo in der Natur oder in der geistigen Welt ein festgelegtes Gesetz gibt, dem jeder Stein gehorchen oder ins Gefängnis wandern muss, weil er verpflichtet ist, gerade so zu fallen, wie er fällt. Der wissenschaftliche Mensch, entweder Physiker oder Buddhist, der diesen Terminus gebraucht, unterlegt ihm nicht einen animistischen, menschlich-allzumenschlichen Sinn; er will damit einfach „eine beobachtete Relation“ ausdrücken, von welcher durch Experiment und Erfahrung bekannt ist, dass man durch sie immer eine bestimmte Kausalfolge erhält. Sie müssen sich gegenwärtig halten, dass es die Kausalfolge ist, welche beobachtet wurde, — also im Falle des fallenden Steins die resultierende Bewegung, — und unser „Gesetz der Gravitation“ z. B. bedeutet nicht mehr als einen allgemeinen mathematischen Ausdruck, der fähig ist, in sich alle beobachteten Fälle von Körperbewegung unter dem Einflusse dieses „Gesetzes“ zusammenzufassen, was immer für Massen und Entfernungen darin inbegriffen sein mögen. Dass es irgend eine Vorschrift gibt, vergleichbar einem von Menschen gemachten „Gesetz“, das irgendwo in der Natur aufgestellt ist mit der Wirkung, dass Massen andere Massen anziehen müssen mit einer Kraft, die wächst im umgekehrten Verhältnis des Quadrats der Entfernung zwischen denselben, das ist selbstverständlich

ein kindischer und absurder Einfall, der nur einem ungeschulten, ununterrichteten Geiste möglich sein kann. —

Was wir wissen, was wir sehen und voraussagen können, wenn wir unser „Gesetz“, unsern allemeinen mathematischen Ausdruck haben, ist, recht betrachtet, nur diese unveränderliche Relation zwischen Massen und Entfernungen. Sie existiert — aber warum sie existiert, oder selbst wie sie existiert, davon wissen wir garnichts; und es ist nur der ungeschulte, natürlich-unwissende Menschengeist, welcher es als den letzten Schritt zur Lösung dieses Problems des Warum der Dinge betrachten kann, zu sagen: „Das ist so, weil es einen Gott gibt, der es befohlen hat.“ Unser Wissen, so weit es den gewöhnlichen Durchschnittsmassstab des bewussten intellektuellen Lebens betrifft, ist auf die Frage nach der Art der Relationen beschränkt; wenn wir diese Art kennen, sind wir in der Tat fähig, etwan die Bewegungen der Himmelskörper unter dem Einfluss der Gravitation vorherzusagen, oder unser Wissen über andere Beziehungen so anzuwenden, dass wir mit den Riesenkräften eines Wasserfalls durch entsprechende Maschinen eine volkreiche Stadt mit Licht und elektrischer Kraft versorgen können. All dies begrenzte Wissen ist von höchster Nützlichkeit und höchstem Wert, aber es erklärt nicht, warum das Leben, oder warum irgend etwas so ist, wie wir es finden. Wir wissen es nicht: und wir können gerade so gut frei und offen unsere Unwissenheit in diesem Punkte bekennen, in dem uns die richtige Erforschung mangelt, als eine imaginäre Gottheit errichten, oder vierseitige Dreiecke, oder irgend eine andere Hypothese aufstellen, welche in Wirklichkeit als Erklärungsversuch für das, was wir nicht begreifen können, keine Bedeutung hat. —

Das also ist die richtige Antwort auf jenes Uhr-Argument Paley's: dass erstens die Analogie falsch ist, und dass ein wissenschaftliches Gesetz keine Vorschrift bedeutet, der die Naturkörper folgen müssen, sondern nichts ist als ein allgemeiner mathematischer Ausdruck für gewisse beobachtete Beziehungen. Aber diese richtige Erklärung richtig aufzufassen, heisst ein gut Teil genauer denken, als die meisten von denen tun, deren Geist zu wenig geschult ist, um sich daran zu wagen, heutzutage während der kurzen Zeit einer öffentlichen Diskussion auf Paley's Uhr-Argument einzugehen. Weil solche Menschen nicht verstehen, was Sie sagen, werden dieselben Ihnen gewöhnlich in mehr oder minder höflichen Worten mitteilen, dass Sie Unsinn gesprochen hätten. So ist es im Umgang mit dieser ununterrichteten Menschenklasse oft am besten, ihnen nicht die richtige Antwort auf das sogenannte „Problem" zu geben, sondern ein Argumentum ad hominem anzuwenden, für den Augenblick den geistigen Standpunkt Ihrer Gegner anzunehmen und ihnen zu zeigen, wohin ihr „Argument" logischerweise führen muss, wenn es gehörig fortgeführt wird. In diesem Fall sagen Sie z. B.: „Wohlan, nehmen wir an, es sei so, dass die wundervolle Übereinstimmung der verschiedenen Organe eines lebenden Wesens beweist, dass die Welt und die Wesen einen Schöpfer gehabt haben müssen; so lasst uns denn noch eine kleine Weile diesen Gegenstand untersuchen! Wenn die Uhr, welche wir finden, anstatt richtig die Zeit zu zeigen, zurückgeht, oder die Zeiger allzuschnell rundherumlaufen, oder wenn irgend eine Art von schlimmen Unregelmässigkeiten vorfällt, dann werden wir — immer vorausgesetzt, (wie in dem Fall des Weltalls und der Lebewesen,) dass anzunehmen ist, das Instrument sei richtig aus den Händen

seines Schöpfers hervorgegangen, oder habe unter seiner beständigen Fürsorge gestanden, — wenn die Uhr nicht genau ihren Zweck, die Zeit zu weisen, erfüllt, urteilen müssen, dass der Urmacher sein Geschäft nicht gut verstanden habe, dass er ein schlechter, nachlässiger Arbeiter und ein unzulänglicher Mechaniker sei. Gerade so gibt es in dieser Welt unendlich viele Leiden; alle die verschiedenen lebenden Wesen, jedes von ihnen ausserordentlich für Schmerzen empfänglich, sind mit Instinkten ausgerüstet, die eines zur Beute des andern machen, bis die ganze Natur ein einziges schreckliches Schlachtfeld ist, wofür die Grausamkeit der Katze, die mit der armen Maus, welche sie erwischt hat, spielt, ein typisches Beispiel ist. Wenn wir also ein Wesen annehmen, das wie ein auf hoher geistiger Stufe stehender Mensch und um so viel mächtiger als wir gedacht wird, und sagen, es hätte wirklich diese Welt, so voll von Leiden, gemacht, dann muss dies Wesen wohl ein grausamer, verruchter Dämon sein, dem es Vergnügen bereitet, all jene Leiden, von denen das Dasein so voll ist, zu verursachen und zu sehen. Genau so verhält es sich mit dem Menschen: diese, wie uns bekannt ist, sind so schlecht im Herzen, dass Religion nötig ist, um sie in Schranken zu halten. Folglich, wenn alles von diesem Wesen gemacht ist, so muss auch diese Schlechtigkeit von ihm gemacht worden sein. Am Werk erkennt man den Meister! Diese grausame, schlimme Welt, voll von Leiden und Krankheit, und mit Wesen bevölkert, die immerfort eins das andere als Beute zerfleischen, kann, wenn sie von einem Wesen hervorgerufen worden ist, nur von einem so fürchterlich grausamen gemacht worden sein, das ärger ist, als der verworfenste, entartetste Mensch. Solch eine Idee ist ein gespenstischer Alp, ein blosses

Schreckbild: wir können folglich also nicht an die Richtigkeit dieses „Arguments“ glauben. —

Und nun, bevor ich zu Ende komme, möchte ich Ihnen gern als letzten Gegenstand unserer Betrachtung ein paar kleine Beispiele bringen, welche hier in Burma ganz allgemein vorgebracht werden als Einwände gegen unsern buddhistischen Glauben. Ich will dieselben mit besonderer Beziehung aufeinander als den geographischen Einwand, oder den vom Meru-Berg, und als den von den Stützen der Erde, oder den kosmogonischen Einwand, klassifizieren.

Für's erste wird uns immer erzählt, dass der Buddha lehrte, dass die Erde eine flache Scheibe sei, mit vier Insel-Kontinenten, welche symmetrisch geordnet sind um ein gewaltiges Gebirge, den Meru-Berg, der viele Yojanas hoch ist; über seinem Gipfel sind genau geordnet die Götterwelten aufgeschichtet; die verschiedenen Höllen sind auf gleiche Weise unter der Erde angeordnet. Die moderne Wissenschaft, wird uns bedeutet, hat bewiesen, dass die Erde eine Kugel ist, dass Sonne und Mond, statt des Nachts, oder wenn sie sonst unsichtbar sind, hinter dem Meruberg versteckt zu sein, durch die Drehung der Erde um ihre Achse verborgen sind; dass es tatsächlich auf der ganzen Erde keinen solchen meilenhohen Berg gibt; und dass das ganze buddhistische System vollkommen verkehrt und irrig sei — deshalb müsse der Buddha, trotz des Anspruches, den wir auf die Allwissenheit unseres Meisters erheben, einen Missgriff begangen haben; er sei inbezug auf die Geographie ganz im Irrtum gewesen, in welcher Disziplin, wie sie uns gern zu verstehen geben, er weniger wusste, als heutzutage ein Schulknabe der III. Klasse.

Nun ist es in der Tat traurig und grotesk, von

einem Okzidentalen, der mit der vergangenen Geschichte des europäischen Denkens vertraut ist, dies eigentümliche Argument, wie es gegenwärtig geschieht, vor allen andern als Stütze des Christentums vorgebracht zu hören. Denn es geschah gerade wegen dieser gleichen Frage von der Flächengestalt der Erde, wie sie in vielen Stellen im alten und neuen Testament behauptet wird, dass von den christlichen Geistlichen der Vergangenheit die bitterste Fehde gegen die ersten Männer der Wissenschaft, welche die Kugelgestalt der Erde lehrten, geführt wurde. Auch heute ist noch eine christliche Sekte in England übrig geblieben, welche sich selbst Zetetiker nennen, und die immer noch behaupten, die Erde sei flach, auf solche Art geordnet, wie die sogenannte buddhistische Geographie beschreibt, weil sonst die zahlreichen Stellen in ihren heiligen Schriften falsch wären.

Wie dem auch sei: lassen wir dies schreckliche Kapitel der christlicheu Geschichte beiseite, und betrachten wir diesen Gegenstand von unserm eigenen, dem buddhistischen Standpunkte aus. Ich denke nicht, dass wir in der echten kanonischen Literatur, den Pitakas, an irgend einer Stelle ein Beispiel finden könnten, dass der Buddha selbst in bestimmter Weise dies geographische System mit dem Meru als Mittelpunkt gelehrt hätte. Es kommt nicht darauf an, wie wir später sehen werden, wenn dem so wäre; denn tatsächlich werden Sie, wie ich denke, nur in der kommentierenden Literatur, angenommen, dass dieselbe aus späterer Zeit herrührt, und nicht die wirklichen Worte des Buddha enthält, sondern nur die Tradition aus den Tagen Buddhaghosas und der anderen Kommentatoren, finden, dass in Détails eingegangen wird. — Gewiss finden wir in den kanonischen Büchern, dass der Meru-Berg

öfters vom Buddha als Symbol gebraucht wird, so, wie es z. B. Sir Edwin Arnold tut in seinem schönen Gedichte „Die Leuchte Asiens“, wo er sagt: „Höher als den Meru können wir unser Geschick emporheben oder es tiefer sinken lassen, als das eines Wurms oder einer Mücke. Folglich bedeutet dieser Gebrauch des Wortes nur, dass er unter dem Volke, zu dem der Buddha sprach, das allgemeine Sinnbild von etwas unendlich Hohem, und nicht, dass er die herrschende indische Anschauung bestätigt und als Tatsache angesehen hätte. —

Aber der wirkliche Sachverhalt über diese Welt mit dem Meru als Mittelpunkt, mit ihren vier Insel-Kontinenten und den umgebenden Ozeanen, den inliegenden ringförmigen Felsenwällen usw. ist der, dass dies genau eine Vorstellung der Welt, in der Sie sich selber befinden, ist, wenn Sie, sozusagen, um sich schauen in dem ersten und den anderen Ihanas. Auf welche natürliche Einrichtung sich dies Weltbild bezieht, weiss ich nicht; meine eigene Meinung ist, dass es auf irgend eine Weise das ist, was ich als „Ausdruck der Kräfte“ bezeichnen möchte, (anstatt als Ausdruck der Materie) nicht nur von unserer Erde allein, sondern von unserm ganzen Sonnensystem: der Meru-Berg, mit seinem wie eine Kuppel gewölbten Gipfel, der grossen Sonnen-Corona gleich, viele Millionen Meilen hoch, erscheint dem Seher im ersten oder zweiten Ihana; die Kontinente wären möglicherweise die Umlaufsgesetze der verschiedenen Planeten. Dies bringe ich nur vor als meine persönliche Ansicht, als eine blosse Meinung, und rein versuchsweise; sei dem wie immer, Tatsache bleibt, dass, wenn jemand besonders hohe Ihana-Zustände erreicht, und sich darin, bei seiner Deva-Vision, erwählt, rings umherzuschauen,

und erblickt, welche Art von Welt ihn umgibt, das, was er schaut, gerade dieser flache Diskus ist, mit den Insel-Kontinenten und allem übrigen. In diesem Sinne folglich, als eine Beschreibung, die der Sache so nahe kommt, als man in Worten irgend etwas beschreiben kann von einem Zustand der Dinge, der von unserm Leben so verschieden ist, wie es die Welt eines solchen, der die Ihanas erreicht hat, von der geistigen oder der Welt der Kräfte ist, die ihn in diesem Zustande umgibt — in diesem Sinne, sage ich, ist die Welt mit dem Meru-Zentrum einfach die Beschreibung eines Faktums, und nichts anderes.

Aber hier wieder — da meistens diejenigen, welche den Buddismus kritisieren, nichts von der Erreichung höherer geistiger Zustände verstehen, in welchen die darin erkannte Welt notwendig verschieden ist von der natürlichen Welt, in der wir leben, ist es oft am besten, wie in dem Falle des Uhr-Argumentes, wieder auf ein Argumentum ad hominem zurückzugreifen. Ich hörte das einmal auf eine sehr geschickte Art in Ceylon tun: das gebräuchlichste Argument vom armen Meru-Berg war vorgeführt worden, als ein junger buddhistischer Mönch, der selbst die Bibel studiert hatte, die buddhistische Seite vertrat. Der Sprecher der Christen hatte die immense Höhe des Meru ausführlich besprochen, die Flächengestalt der Erde gemäss diesem System, und so fort: und endete schliesslich mit dem Verlangen, darüher belehrt zu werden, wo dieser ungeheure Berg wäre. Und dieser Mönch antwortete: „Gewiss will ich Ihnen sagen, wo dieser Berg sich befindet! In Ihrem neuen Testament lese ich, wie einst der Gründer des Christentums von Gott auf einen hohen Berg geschickt wurde, so hoch, dass er von dessen Gipfel aus imstande

war, die sämtlichen Königreiche der Erde zu überblicken. Das war der Meru-Berg: und so wäre es auch wirklich möglich, immer angenommen, dass der Gründer des Christentums in der Tat eine historische Person gewesen wäre, was angesichts dieses Zeugnisses jetzt ausserordentlich unwahrscheinlich erscheint."

Noch eine kleine Geschichte, diesmal aus einer neueren Nummer des „Theosophisten", und ich bin fertig! Sie betrifft den andern jener zwei kleineren Punkte, den kosmogonischen, der sich auf die Mittel bezieht, durch welche die Erde im Raume getragen wird. In einer Todesanzeige, betreffend den letzten grossen Singhalesen Sri Sumangala von Hikkaduwe, wird uns mitgeteilt, wie oft es des Priesters Los war, von Besuchern in Colombo über buddhistische Gegenstände katechisiert zu werden. Ein Besucher, der noch etwas weniger höflich war, als sonst gebräuchlich ist, wendete sich an ihn: „Ich höre, dass in Ihren buddhistischen Schriften berichtet wird, dass der Buddha erklärt habe, die Erde stütze sich auf die Gewässer des Ozeans; dass das Wasser in der Luft ruhe, und die Luft im Weltraum. Welch törichter Unsinn ist das alles!" sagte der Besucher. „Der jüngste Schulknabe weiss das alles heutzutage besser!"

„Gut!" antwortete Sri Sumangala, „wir Buddhisten sind immer sehr froh, irgend etwas zu lernen, was Ihre wunderbare Wissenschaft uns lehren kann; wollen Sie mir nun also gemäss Ihrer Wissenschaft folgendes sagen: wenn Sie senkrecht in die Erde ein Loch bohren würden, wo würde das Loch herauskommen?" Der Besucher dachte eine Weile nach, dann sagte er: „Ich vermute, im Pacific-Ozean." „Wohl — und dann," fuhr Sumangala fort, „wenn Sie Ihre senkrechte Linie fortsetzen würden, durch die Gewässer des Ozeans,

wohin würden Sie dann zunächst kommen?" „Heraus in die Luft über dem Ozean, denke ich," antwortete der Besucher. „Und wenn Sie diese Linie noch weiter führen, über die Luft hinaus?" „Dann würde sie in den Weltraum gelangen," versetzte der Andere. „Also scheint mir," sagte Sumangala freundlich," dass Ihre moderne Wissenschaft nicht gar so verschieden ist in dieser Hinsicht von dem, was uns unser Meister so viele Jahrhunderte früher lehrte!"

Zum Schlusse gesagt: mit all diesen kleinen Fragen der Geographie, Kosmogonie und ähnlichen, sollen Sie sich hauptsächlich und zu Ihrer eigenen Belehrung ins Gedächtnis prägen: dass in der Tat der Buddha keine von allen diesen weltlichen Wissenschaften lehrte, was er selbst bestimmt und wiederholt festgestellt hat. Er benützte freilich die landläufigen Begriffe, die zu seiner Zeit in Indien herrschten, um durch Analogie, Beispiel und Ähnlichkeit den wahren Inhalt seines unvergleichlichen Lebensberufes zu lehren. Was war dieser Inhalt? Leiden und die Ursache des Leidens, das Aufhören des Leidens, und den heiligen Pfad, der unsere müden Herzen zur Aufhebung des Leidens hinführt. Wenn, indem wir die Nichtigkeit, die Grausamkeit, den Trug dieses schnell verfliessenden Menschenlebens sehen, in welchem wir vergebens so lange Zeit hindurch kämpfen, bis uns die Weisheit aufdämmert, jenes Dasein, in welchem wir nach diesen oder jenen eingebildeten Gütern haschen — wir uns zuletzt bis in unseres Herzens verborgenstes Heiligtum wenden, dann rufen wir mit den Worten des Milinda-Pañha aus: „Voll von Leiden ist dieser Zustand, voll von Sorge, voll von Verzweiflung. Wenn es nur einen Weg gäbe, heraus aus diesem schrecklichen Werden: einen Zustand des Friedens, worin alle diese Bedingungen des

Daseins ein Ende finden möchten!" — Dies glorreiche Aufhören, diesen unveränderlichen Frieden — unser Meister hat ihn uns gelehrt, und wie wir gerade so leben müssen, dass unser Dasein ein Segen sei für unsere Mitbrüder und für alle lebenden Wesen: das war sein Dhammo — und all diese andern Dinge gingen, wie er selbst erklärt hat, über den Bereich seiner Lehre hinaus. Mögen wir gleich ihm lernen, alle nutzlosen Fragen beiseite zu setzen, alle diese Dinge, welche diese kämpfende, leidende Menge der Lebewesen nicht näher hinführen können zum Endziel des Nirvāna. Dann, wenn Sie so leben, werden Ihre Herzen jeden Tag stärker werden in Liebe und Mitleid, Ihr Geist in Weisheit und innerem Frieden, und wir werden so die Welt um uns herum ein wenig glücklicher gestalten für unsere Brüder — und so bringen wir für dies ganze leidende Leben die Zeit ein wenig näher heran, von welcher geschrieben wurde, dass, wenn zuletzt die Herzen aller Wesen harmonisch zusammenklingen mit dem grossen mitleidsvollen Herzen dessen, der unser Meister ist, dann kein Erdenstaub, wie jetzt, in ihnen zurückbleiben wird, sondern das Leben darin wird den Frieden finden! —

Übersetzt von Hedda Wagner.

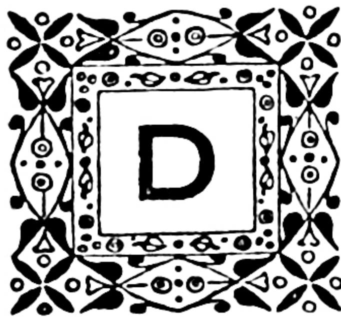
Dämon Ich.

Welcher Dämon treibt uns vorwärts
Durch das Meer der Ewigkeit,
Peitscht uns durch das Leben todwärts
Unter Tränen, Lust und Leid? —
Frage nicht, du fragst vergebens;
Schliesse deine Sinne zu,
Lausch' in dir dem Strom des Lebens:
Dieser Dämon, das bist du!

Rich. Niemann.

Spätbuddhismus.

Von Julius von Ott.



ie Zeit vom 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung an ist in Indien charakterisiert durch ein allmähliches Sinken und Schwinden des Buddhismus. Eingesetzt hat diese Entwicklung mit dem Eindringen eines Wustes von brahmanischem Aberglauben in das in unausgesetzter Fortentwicklung begriffene Mahāyāna, während die reine Lehre des Hīnayāna bis zum Ende ihrer eigentlich indischen Geschichte nur geringe, unwesentliche und doch bemerkenswerte Modifikationen erfuhr. Insbesondere blieb sie vom Çivakultus und dem Zauberwesen, von dem bis auf den heutigen Tag der tibetische und mongolische Buddhismus erfüllt ist, verschont. Zu den erwähnten inneren Verfallsgründen traten schwere äussere Gefahren. Zu Beginn des 8. Jahrh. erregte der Mīmāṃsālehrer[1]) Kumārila Bhaṭṭa

---

[1]) Mīmāṃsā ist die brahmanische Theologie, deren Aufgabe

eine blutige Verfolgung der Buddhisten und gleiches tat mit noch grösserem Erfolge 100 Jahre später der berühmte Çaṅkara. In seiner ausführlichen Biographie heisst es, alle Buddhisten, Männer und Frauen, Kinder und Greise sollten niedergemetzelt werden, vom Himālaya bis zur Insel Laṅka (Ceylon). Damit war das Schicksal des indischen Buddhismus besiegelt. In den wenigen Gegenden, denen er erhalten blieb, fiel er später dem Fanatismus der Mohammedaner zum Opfer.[2]) Den grossen Massen des buddhistischen Volkes wäre es ein leichtes gewesen, sich seiner Widersacher zu erwehren; dass dieser Widerstand nicht geleistet wurde, ist ein Zeichen, dass die indischen Buddhisten bei allem Aberglauben, der übrigens nicht, wie manche irrtümlich oder böswillig behaupten, eine Besonderheit des damaligen Buddhismus, sondern ganz Indiens, vor allem der çivaïtischen und vishṇuitischen Sekten war, den Kern der Lehre gar wohl kannten und unentwegt an ihm festhielten.

Der Umstand, dass zwei so bedeutende Männer wie Bhaṭṭa und Çaṇkara zu derartigen Gewaltmitteln griffen, sich ihrer Gegner zu entledigen, kann nur darin seine Erklärung finden, dass sie ihre höchsten geistigen Güter durch den Buddhismus bedroht sahen; und so war es in der Tat: Bhaṭṭa verfolgte die Buddhisten als Feinde des Opferdienstes für die Götter, Çaṅkara als Atheisten und als Nihilisten (çūnyavādin); dem Vedānta fallen diese beiden Bezeichnungen

---

die systematische Bearbeitung des Opferwesens mit besonderer Berücksichtigung der aus der richtigen oder falschen Vollziehung des Rituals entspringenden Wandlungen im Karma des Vollziehenden ist.

[2]) Vereinzelt hat es allerdings auch noch später Buddhisten gegeben.

zusammen, die Leugnung der transzendenten Realität ist für den Vedāntisten eine Gottesleugnung. Abgesehen davon, dass diese Beschuldigungen in unseren Augen zu einem Lobe werden müssen, beweisen sie, dass die vielen mythologischen Buddhas und Bodhisattvas, die in dem phantastischen Weltsystem jener Zeit eine Rolle spielten, mochte ihnen auch noch soviele religiöse Ehrerbietung bezeugt worden sein, doch nie zu Gottheiten im eigentlichen Sinne wurden: Sie waren keine individuellen, transzendenten Realitäten wie die brahmanischen Götter oder die der semitischen Religionen, sondern ihr erhabener Zustand war nur eine Vorstufe zum völligen Erlöschen und, was weit wichtiger ist, sie waren nicht imstande, in die durch das Gesetz des Karma bestimmten Schicksale der anderen lebenden Wesen zu Gunsten oder zum Nachteile derselben willkürlich einzugreifen.

War somit in diesem bedeutsamen Punkte keine allzugrosse Abweichung von den älteren Anschauungen des Pāli-Buddhismus eingetreten — es waren bloss die Plätze des Brahmā, Indo oder Sakko u. dgl. mit Bodhisattva besetzt worden — so kann es nicht verwundern, dass der Kern der Lehre, nämlich die vier erhabenen Wahrheiten, nicht nur nicht in Vergessenheit geriet, sondern auch nach aussen hin, unter Nichtbuddhisten als solcher anerkannt wurde. Einer Darstellung der damaligen Auffassung der vier erhabenen Wahrheiten wenden wir uns nunmehr zu, und zwar, da die gleichzeitigen buddhistischen Quellen nur schwer und noch auf sehr lange Zeit hinaus nur höchst unvollständig zugänglich sind, nach einer vollkommen zuverlässigen nichtbuddhistischen Quelle.

Nach der jainistischen Tradition, anfangs des 6. Jahrh. n. Chr., nach den Untersuchungen Professor

Jacobis in der 2. Hälfte des 9. Jahrh. n. Chr. lebte Haribhadra Sūri, ein bedeutender Kommentator des jainistischen Kanons. Er stammte aus einer brahmanischen Familie, wurde Hauspriester eines Königs Jītāri und trat, durch eine Jainistin, die er einmal eine Strophe religiösen Inhalts rezitieren hörte, bewogen, zum Jainismus über. Unter seinen neuen Religionsgenossen erlangte er später durch seine ausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit — er soll nach der Legende 1444 Werke verfasst haben — grossen Ruhm, sodass ihn schon sein Kommentator Guṇaratna zu den alten Weisen zählt und ihm aus diesem Grunde Verstösse gegen die Metrik nachsieht. Hier interessiert uns nur sein Shaḍdarçanasamuccaya, eine Darstellung von sechs philosophischen Systemen seiner Zeit in gedrängtester Kürze, in 87 Çlokas. Nach einer Anrufung des Jina, welches Wort wie Buddha nur ein Titel ist, der gewöhnlich dem Zeitgenossen des Buddha, Nirgrantha Jñātaputra beigelegt wird, und nach namentlicher Aufführung der zu behandelnden Systeme wird mit der Inhaltsangabe des buddhistischen Systems begonnen, ‚wegen seiner hohen Bedeutung', wie ein Kommentar bemerkt. Es folgen dann der Nyāya[3]), das Sāṃkhyam[4]), der Jainismus[5]), das Vaiçeshikam[6]), die Mīmāṃsā[7]) und an-

---

[3]) Das logische System der Inder; verheisst dem die Erlösung, der des Systems begrifflich beherrscht.

[4]) Der atheistische Dualismus; die Erlösung tritt ein, wenn die Einzelseele sich als absolut von der Natur verschieden erkennt.

[5]) Dem Buddhismus nahestehend; wichtigste Unterscheidungsmerkmale sind Anerkennung der Einzelseelen und Beibehaltung der peinlichen Askese.

[6]) Das naturwissenschaftliche System lehrt eine Atomtheorie. Erlösung im Brahman findet, wer die Natur nach den Begriffen des Systems versteht.

[7]) vgl. Note 1.

hangsweise die Lehre der Lokāyatas[8]). Nicht genannt sind der Vedānta, der Yoga[9]) und die grosse Menge der theistischen Systeme[10]) — ein scharfes Werturteil. Dass in den 16 Verszeilen, die auf den Buddhismus entfallen, wovon 8 den vier Wahrheiten gewidmet sind, keine ausführliche Darstellung zu suchen ist, liegt auf der Hand. Darum hat auch der Kommentar Guṇaratnas, Tarkarahasyadīpikā, ‚die Leuchte in den Geheimnissen der Dialektik', eine weitaus grössere Bedeutung als das Hauptwerk; der kleine Kommentar Maṇibhadras, Laghuvṛtti kommt daneben nur wenig zur Geltung, ist wahrscheinlich nur ein Auszug aus dem erstgenannten mit selbständigen Zusätzen. Guṇaratna muss, nach seiner Kenntnis der Buddhisten und ihrer Lehre zu urteilen, zu einer Zeit gelebt haben, da noch genug Buddhisten in Indien lebten[11]), also spätestens im 12. Jahrh.

Im folgenden wird der Abschnitt über den Buddhis-

---

[8]) Materialismus: Der Körper ist das Selbst, die Erlösung tritt mit dem Tode ein.

[9]) Den Yoga rechnet Haribhadra irrtümlich zum Sāṅkhya-System; er nennt ihn zwar nicht ausdrücklich, aber aus der Stelle: »Die Anhänger des Sāṅkhya-Systems sind teils Atheisten [damit ist das wirkliche Sāṅkhya gemeint], teils Theisten [unsere feinere Unterscheidung des Deismus, wie wir den Yoga bezeichnen, kannte Haribhadra noch nicht]; ihnen allen aber sind die fünfundzwanzig Tattvas gemeinsam« ersehen wir, dass er ihm nicht ganz unbekannt war, wenn er auch nicht den tieferen Unterschied beider Systeme, der in der Erlösungsmethode liegt, kannte: Der Anhänger des Sāṅkhya verfährt spekulativ, der des Yoga meditativ, ähnlich wie im Buddhismus.

[10]) Der sog. bhaktimārga; die Erlösung besteht im Aufgehen der Einzelseele in der Gottheit, Vishṇu oder Çiva, herbeigeführt durch liebende Hingabe (bhakti) an die Gottheit.

[11]) Er erwähnt den Mahāyānisten Prajñākara, der nach Walliser um die Mitte des 11. Jahrh. n. Chr. lebte.

mus aus dem Shaḍdarçanasamuccaya mit den entsprechenden Stücken der Kommentare mitgeteilt, soweit er sich auf die vier edlen Wahrheiten bezieht.[12])

Hier nach der Lehre der Buddhisten zunächst ist der Sugata fürwahr eine Gottheit, er, der Verkünder der vier edlen Wahrheiten vom Leiden usw.

Dīpikā. Das Wort ‚hier' dient zur Hervorhebung, das Wort ‚zunächst' zur nähern Bestimmung: Von diesen Systemen sollen die anderen einstweilen noch warten, der Buddhismus herausgehoben und als erstes mitgeteilt werden; das ist die Bedeutung. Und hier zu Anfang sollen für unerfahrene Schüler zum Zwecke der Belehrung über den Buddhismus die Kennzeichen, Kleidung und Lebenswandel der Buddhisten geschildert werden. Ihre Abzeichen sind ein Wedel [aus dem Schweife des Yak], Tonsur, Obergewand und Wassertopf. Als Kleidung dient ein erdfarbener, bis an die Fussknöchel reichender Überwurf. (Sie sind zu) häufiger Körperreinigung (verpflichtet).

Ein weiches Lager, nach zeitlichem Aufstehen die Suppe, dann feste Speise zu Mittag, noch später ein Tränkchen, um Mitternacht Trauben vom Weinstock und Sandzucker sodann: Erlösung so am Ende der Çākyasohn gewann.[13])

Alles, was während des Almosenganges in die

---

[12]) Die gesperrt gedruckten Stellen sind von Haribhadra, die mit Dīpika eingeleiteten von Guṇaratna, die mit Vṛtti eingeleiteten von Maṇibhadra. Runde Klammern () zeigen die ausführliche Übersetzung des bisweilen allzu knappen Sanskrittextes, eckige [ ] Bemerkungen an.

[13]) Dieser Spottvers ist vom Standpunkte der streng asketischen Jainas zu verstehen: sie sind die Stetigsteher und Haarausraufer der Reden des Buddha.

Schüssel fällt, gilt ihnen als rein und sie essen auch Fleisch. Bei Bruch des Keuschheitsgelöbnisses usw. sowie bei Diebstahl gehen sie mit unnachsichtlicher Strenge vor. So ist ihr Wandel und es liesse sich noch mehr darüber sagen. Die drei Juwelen sind das Gesetz, der Buddha und die Brüdergemeinde. Die Göttin Tārā beseitigt nach Wunsch Hindernisse. Die sieben Buddhas Vipaçyin usw.,[14]), kenntlich durch dreifachen Lichtschein am Halse, sind allwissende Götter.[15]) Der Lehrer ihres Gesetzes wird Buddha, Sugata und noch auf manche andere Weise genannt. Die Buddhisten werden Bhikshus, Saugatas, Çākyas, Söhne des Çauddhodani,[16]) Tathāgatas, Çūnyavādins und ähnlich benannt. Die vornehmsten Autoren von Werken unter ihnen: Çauddhodani,[17]) Dharmottara, Arcaṭa, Dharmakīrti, Prajñākara und Dignāga[18]) sind ihre Lehrer.

---

[14]) Vipaçyin (pāli Vipassi), Çikhin, Viçvabhū, Kakusandha Kāñcana (Konāgama), Kāçyapa (Kassapa) und Çākyasiṁha (Gotama). Von diesen sieben Buddhas gehören nur die vier letzten dem gegenwärtigen Kalpa an.

[15]) Angutt. Nik. IV. 36 erwidert der Buddho auf eine diesbezügliche Frage des Brahmanen Doṇo: ‚Nicht bin, Brahmane ich zum Gotte bestimmt. . . . Jener Wahn, Brahmane, der mich zum Gotte, . . . zum Geiste in den Lüften, zum Gespenste oder Menschen machen würde, eben jener Wahn ist in mir erloschen, an der Wurzel gefällt, gleich einer Palme dem Boden entrissen, vernichtet und keinem ferneren Eintritt ins Dasein ausgesetzt.‘ Es ist eine Ironie der Geschichte, dass gerade der Religionsstifter, der sich so entschieden gegen jede Vergöttlichung seiner Person verwahrte, zum Gotte gestempelt wurde.

[16]) Patronymikon des Buddha nach Seinem Vater Çuddhodana.

[17]) Der Buddha galt jener späten Zeit als Verfasser des Kanons.

[18]) Diese Männer sind ohne Ausnahme Mahāyānisten.

Die mitgeteilte Strophe wird nun von Anfang an erklärt: ‚Im Buddhismus‘ bedeutet ‚im buddhistischen System‘, der ‚Sugata‘ ist der ‚Buddha‘, ‚Gottheit‘ ist dasselbe wie ‚Gott‘. ‚Fürwahr‘ ist hier dasselbe wie ‚nach einem wahrheitsgemässen Ausspruche.‘ Wie lautet nun dieser Ausspruch? Der vier u.s.w. Diese Wahrheiten sind heilsam einerseits, weil der Wirklichkeit entsprechende oder gute Vorstellungen je nach Umständen [je nach dem Karman] zur Erlösung hinführen, anderseits indem sie das Nachdenken über das Wesen der jeweils vorhandenen Dinge (fördern); oder aber auch: die Wahrheiten sind den guten Menschen heilsam; die edlen Wahrheiten sind die Wahrheiten der Edlen, das ist der Sinn dieser edlen Wahrheiten. Der Darleger der vier Wahrheiten vom Leiden usw., nämlich vom Leiden (duḥkha), (seiner) Entstehung (samudaya), dem Pfade zu (seiner Aufhebung) (mārga) und der Aufhebung (des Leidens) (nirodha) ist der Lehrer [der Buddha].

Die fünf Gruppen des Anhaftens (upādānaskandhāḥ), nämlich Bewusstsein usw. welche die Leidensfrüchte (der Taten) sind, werden weiter unten aufgezählt werden. In Verbindung aber mit dem Lebenshange (tṛshṇā) bilden sie die Grundursache des Leidens. Aus diesem Ursprunge geht die Entstehung des aus den fünf Skandhas bestehenden Leidens hervor. Der Pfad ist eine Umwandlung des Gemütes, bestehend im Nachdenken über die Ursachen der Aufhebung des Leidens, über die Wesenlosigkeit aller Dinge und in andern derartigen Gedanken. Die Aufhebung [des Leidens] ist der leidenschaftslose

---

Dharmottaro, Dharmakīrti und Dignāga machten sich um die Ausbildung der buddhistischen Logik verdient, welche dann zur Grundlage des Nyāya wurde.

(niḥkleça[19]) Zustand des Gemütes. Aufgehoben wird (hierbei) der Daseinsprozess (saṃsāra), der da in dem Behaftetsein des Gemütes mit Begehren und Abneigung besteht. Und durch diese (Aufhebung) erfolgt die Erlösung.

Das Leiden sind die dem Daseinsprozess unterworfenen Gruppen (skandhāḥ) und diese werden als fünf an der Zahl genannt.

Bewusstsein (vijñāna) Gestaltung (vedanā), Begriff (saṃjñā) Gestaltung (saṃskāra) und körperliche Form (rūpa)

Dipikā. Das »Leiden« ist die »Wahrheit vom Leiden«; was meinte er [Haribhadra] damit? Es wandern die Skandhas von einem Zustande zum andern, oder sie gehen von einer Existenz zu einer andern über, und wegen dieser ihrer Beschaffenheit spricht er von den ‚an den Daseinsprozess gefesselten Gruppen'. Seien sie nun bewusst oder unbewusst,[20]) ihre (gemeinsame) Eigentümlichkeit ist, dass ihnen Anhäufungen von Atomen (paramāṇu) zugrunde liegen.

Vṛtti. Dieser ganze teils bewusst, teils unbewusst

---

[19]) Kleça, pāli kilesa, umfasst eine Reihe von Leidenschaften, üblen Gemütszuständen, die immer auf irgendwelche wahnartige Vorstellungen zurückgehen; darum werden die Kleças auch selbst Irrtümer genannt: Begierde, Hass, Wahn, Stolz, falsche Ansichten, Zweifel, Trägheit, Unruhe, Schamlosigkeit, Mangel an Feinfühligkeit. (Seidenstücker, Syst. d. Buddh. X, 3.)

[20]) Die Bedeutung der Skandhas in bewusste und unbewusste ergibt sich aus der gleich darauf folgenden Vṛttistelle. Die fünf Skandhas werden als nāma-rūpa bezeichnet; die vier zum nāma gehörigen Skandhas gelten als bewusst, bewusstseinsimmanent, ebenso die vierundzwanzig sekundären Eigenschaften, die zum rūpaskandha gehören (vgl. Seitenstücker Syst. d. Buddh. II. 1;) dagegen sind die vier Elemente, Erde usw. unbewusst, bewusstseinstranszendent, und mit ihnen ihre Voraussetzung, der Raum.

verlaufende Daseinsprozess besteht bloss aus Begriffen, nur aus Namen. Nicht gibt es hier eine reale Vereinigung von Gattin, Sohn, Freund, Bruder usw. oder eine reale Sachverbindung von Krug, Gewebe u. dgl. . . . . Im Buddhismus ergibt sich nämlich daraus, dass durch die Beweise dieses Systems (die Realität) der groben, äusserlich wahrnehmbaren Erscheinung eines in der Welt sich entwickelnden Dinges widerlegt ist, die Realität der Atome.

Dīpikā, Und diese Skandhas werden als fünf angegeben; es werden ihrer nur fünf genannt, weil mit ihrer Nennung alles andere (vom Skandha-Begriff) ausgeschlossen ist. Daher gibt es aber auch keinen weiteren Skandha, der ‚das Selbst' (ātman) hiesse. Als die Gruppen nannte er das Bewusstsein usw., nämlich die Gruppe des Bewusstseins (vijñānaskandha), die Gruppe der Gefühle (vedanāskandha), die Gruppe der Gestaltungen (saṃskāraskandha,) und die Gruppe der körperlichen Formen (rūpaskandha).

Hier ist nun die Bewusstseinsgruppe[21]) ein besonderes Bewusstsein, nämlich das auf die äusseren Formen sich beziehende Bewusstsein (rūpavijñāna), bestehend in Geschmacksbewusstsein usw. und dieses auf die

---

[21]) Wie dem Pālibuddhismus, so ist auch diesem Sanskrit-Hīnayāna die Unterscheidung des Bewusstseins in zwei Gruppen, rūpavijñāna und manovijñāna geläufig. (vgl. Nyāṇatiloka, Wort des Buddha S. 11.) Dem eigentümlich realistischen Zuge dieser Richtung entspricht es, dass das Bewusstsein sich ganz verflüchtigt, ganz aufgeht einerseits im rūpaskandha, anderseits im saṃjñāskandha, wenn es heisst: ‚der Komplex der Vorstellungen . . . ist das eine Mannigfaltigkeit zulassende Bewusstsein', oder beim rūpavijñāna: . . . ‚es entspringt ohne fremde Einflüsse aus den Dingen (allein)'. Der Wirklichkeitsstandpunkt des älteren Buddhismus ist hier zugunsten eines spekulativ veranlagten Materialismus aufgegeben.

äusseren Formen sich beziehende Bewusstsein ist folgendermassen anzusehen:

Es ist nämlich die (unmittelbare) Anschauung das primäre, das eindeutige Bewusstsein, (weil) gleich dem Bewusstsein eines Kindes, eines Stummen usw. ohne fremde Einflüsse aus den Dingen (allein) entspringend.

Vṛtti. Bewusstsein bedeutet hier ein besonderes Wissen, nämlich das Wissen von der nur momentanen Existenz aller Dinge.[22])

Dipikā. Lustgefühle, Leidgefühle und solche Gefühle, die keines von beiden sind, bilden die Gruppe der Gefühle. Das Gefühl entspringt aus dem Fruchtertrage früher begangener Taten. Darum sagte auch einst ein buddhisticher Mönch, der während des Bettelganges durch einen Dorn am Fusse verletzt wurde:

Hier tötete ich im 91. Kalpa durch meine Kraft einen Menschen. Durch den Fruchtertrag dieser Tat, ihr Mönche, ward ich am Fusse verletzt.

Die Gruppe der Begriffe bildet der Vorstellungskomplex, dessen Eigentümlichkeit in der Heraushebung der wesentlichen Merkmale (nimitta), der (realen) Einzelvorstellungen (saṃjñā) besteht. Da ist z. B. die (reale) Einzelvorstellung eine Kuh u. dgl. und der abstrakte Begriff ‚Kuh' u. dgl. ist das Zeichen des erlangten Verständnisses dieses Dinges [durch Heraushebung der

---

[22]) Diese Erläuterung des rūpavijñāna hat jedenfalls etwas befremdliches, bedeutet indessen nur, dass allein durch (unmittelbare) Anschauung (ālocana), auf welcher das rūpavijñāna beruht, die Allvergänglichkeit sich offenbaren kann. Im Gegensatze dazu steht das manovijñāna, das nicht auf der Anschauung beruht, sondern auf der allgemein vom Hīnayāna als minderwärtig betrachteten Erkenntnis durch Begriffe (saṃjñā); Begriffe aber haben die Eigenschaft dauernde Dinge vorzutäuschen, weil sie selbst einen Anspruch auf dauernde Geltung erheben.

wesentlichen Merkmale und ihre Unterscheidung von den unwesentlichen; der analytische Prozess bei der Begriffsbildung]. Die Heraushebung dieser (Merkmale) ist eine Vereinigung (derselben) [der synthetische Prozess bei der Begriffsbildung], und der Vorstellungskomplex, dessen Wesen diese (synthetische Funktion), bildet, ist das eine Mannigfaltigkeit zulassende Bewusstsein [manovijñāna],[21]) bestehend in allgemeinen Bezeichnungen wie Name, Kaste u. dgl., ist eben die Gruppe der Begriffe;[22]) das ist der Sinn.

Die Vereinigung der heilsamen (puṇya; pāli kusala), der unheilsamen (apuṇya; pāli akusala) und der übrigen (indifferenten) Bewusstseinserscheinungen (dharma) bildet die Gruppe der Gestaltungen (saṃskāra). Durch die Wiedererregung einer (einzelnen) Vorstellung aus dieser (Gruppe der Gestaltungen) entsteht die Erinnerung usw. an ein früher einmal wahrgenommenes Objekt. (Die vier Elemente, wie) das Erdelement usw. und (die 24 Merkmale körperlichen Daseins, wie) äussere Form usw. bilden die Gruppe der körperlichen Phänomene. Und nicht kann ein von diesen (Skandhas), Bewusstsein usw. verschiedenes Ding, welches das Subjekt von Lust, Leid, Begehren, Abneigung und Bewusstsein wäre, Ātman (das Selbst) genannt, durch Wahrnehmung entdeckt werden; auch nicht durch Schlussfolgerung, weil es ein zuverlässiges Wahrnehmen seiner Merkmale nicht gibt [was die notwendige Voraussetzung für ein gültiges Schlussverfahren ist]. Und eine andere von Wahrnehmung und Folgerung verschiedene, den Dingen angemessene Erkenntnisquelle gibt es nicht.[23])

Und diese fünf Gruppen sollen als von momen-

---

[23]) Die Theorie der Erkenntnisquellen, nimmt in allen

taner Dauer erkannt werden, nicht aber als absolut beständig oder als eine bestimmte Zeit dauernd. Und dieser Satz: ‚Alle Gestaltungen sind vergänglich,' wird hier (weiter unten) erklärt werden. Nachdem er [Haribhadra] die fünfgeteilte [nach den fünf Skandhas] Leidenswahrheit dargestellt hatte, teilte er die Wahrheit mit, welche die Ursache der Leidenswahrheit ist.

Weil in der Welt die gesamte Schar von Leidenschaft usw., Egoismus genannt, hervorgeht (samudeti), wird sie als die Entstehung (samudaya) (des Leidens) bezeichnet.

Dipikā. ‚Weil' bedeutet ‚da aus einem Entstehungsgrunde', ‚in der Welt' bedeutet ‚inmitten der Welt,' ‚von Leidenschaft usw.' bezeichnet ‚von Fehlern wie Gier, Hass und dergl.' ‚Schar' bedeutet ‚Ansammlung' ‚gesammt' ist gleich ‚ganz', ‚hervorgeht' deckt sich mit ‚entsteht'. Auch welcher Art diese Schar sei, sagte er [Haribhadra]: »Sie [diese Schar] ist durch ihr Wesen (bhāva), (bestehend in Gedanken wie) ‚der bin ich', ‚das gehört mir' näher bezeichnet.« ‚Ich' ist ‚Selbst', ‚mir gehörig' ist ‚eigen' und das diesen Ausdrücken zugrunde liegende Wesen [nämlich der Egoismus] besteht wirklich.[24]) Das Wesen von ‚Ich' und ‚mein' sind eben die Vorstellungen ‚Ich bin der und der' und ‚der gehört mir an'; so ist der Zu-

---

indischen Systemen, den Vedānta ausgenommen, einen breiten Raum ein.

[24]) Dieser Satz besagt nicht etwa, dass den Ausdrücken ‚Ich', ‚Selbst' und ‚eigen' eine Realität, etwa ein Ātman zugrunde liegt, sondern lediglich, dass sie, wie sich aus dem unmittelbar folgenden ergibt, im Egoismus wurzeln und dass der Egoismus nicht etwas Eingebildetes, sondern etwas Wirkliches d. h. Wirkungen Hervorbringendes ist.

sammenhang, so der Sinn. Infolge der elliptischen Ausdrucksweise (der zweiten Verszeile) ist noch hinzuzudenken: ‚Jener ist ein Fremder' und ‚der gehört jenem Fremden an'. ‚Nähere Bezeichnung' ist gleich ‚Name' und das, was hier näher bezeichnet wird, das wird seinem Wesen nach als Egoismus (ātmātmīyabhāva) bezeichnet, (denn) der ist sein Wesen. Da durch die Relation ‚ich' und ‚mein' respektive die Relation ‚ein anderer' und ‚sein' usw. Gier, Hass etc. entstehen, wird diese Wahrheit (Leidens-)Entstehung (samudaya) genannt.

Vṛtti. Das Wesen der Gier sind die Vorstellungen ‚ich' und ‚mein', das des Hasses hingegen ‚ein anderer' und ‚sein'.

Alle Dinge sind nur momentan, so (verhält es sich); und diese Vorstellung ist hier als der Pfad (mārga) anzusehen. Die (Leidens-)Aufhebung (nirodha) wird Erlösung (mokhsa) genannt.

Der Interpretation dieses Çloka schickt Guṇaratna die Beweise der Buddhisten jener Zeit für die Momentaneität (ksaṇikatva) aller Dinge, was ein präziserer Ausdruck für die anicca-Wahrheit ist, voraus. In diesen Beweisen ist der Begriff des ‚Wesens' eines Dinges (svabhāva) von Bedeutung; er hat auch in der Geschichte der hīnayānistischen Philosophie eine grosse Rolle gespielt (vergl. Açvaghoshas Polemik gegen die Svabhāvikas, Buddhacarita in Reclam von v. 1469—1486). Darum sei die der Vorrede Guṇaratnas zu seinem Kommentar entnommene Erläuterung dieses Begriffes hierher gesetzt.

Die Anhänger der Lehre vom individuellen Wesen der Dinge behaupten: Das Wesen eines Dinges (svabhāva) ist die natürliche Entwicklung dieses Dinges

aus sich selbst. Alle Dinge entstehen vermöge ihres eigenen Wesens; z. B. entsteht aus Lehm ein Krug und nicht ein Gewebe und dgl., aus Fäden hingegen ein Gewebe, kein Krug und dgl. Und diese in jedem einzelnen Falle besonders geartete Entstehung (eines Dinges) ist nicht als ohne inhärierendes Wesen (svabhāva), ohne Energieaufwand (ghaṭa) zustandekommend aufzufassen. Daher sind auch alle die Dinge als aus ihrer eigenen inhärierenden Natur geworden anzusehen. Darum sagen sie [die Svabhāvikas] auch:

Wer schafft die Schärfe der Dornen,
Der Vögel buntes Gefieder?
Dem eigenen Wesen entsprangen diese Dinge alle,
Nicht gibt's da freier Willkür Walten irgendwo.
Des Brustbeerbaum's Dorn ist spitzig,
Gerade, vereinzelt auch krumm,
Und seine Frucht ist rundlich.
Sprich, wer erschuf ihn so?

Die beiden Strophen enthalten offenbar eine entschiedene Ablehnung des Theismus, sofern derselbe das Eingreifen übernatürlicher Mächte in den Weltprozess oder gar eine Erschaffung des Weltganzen behauptet. Was unter dem svabhāva zu verstehen ist, kann auch aus obiger Stelle nicht unmittelbar ersehen werden. Jedenfalls ist eine materialistische Deutung, wie die Beispiele von Lehm, Krug usw. nahezulegen scheinen, nicht anzunehmen; denn gerade an dieser wichtigen Stelle heisst es nicht: die Dinge entstehen aus ihrem eigenen Wesen sondern vermöge ihres eigenen Wesens. Vielmehr ist das Wesen eines Kruges nicht die Materie, aus der er besteht, sondern die Summe der Merkmale, die ihn als Krug bezeichnet werden lassen, also die »Krugheit«, und die Stelle besagt wohl, dass zwar die Krugheit in Lehm realisierbar ist, nicht aber das Gewebesein, dass zwar das Gewebesein in

Fäden realisierbar ist, nicht aber die Krugheit. Anderseits ist es verfehlt svabhāva als eine Art platonischer Idee, als ein dauerndes, dem Prozess entrücktes Vorbild einer Klasse von Dingen zu betrachten, denn sowohl wird wiederholt betont, dass jedes einzelne Ding seinen eigenen svabhāva hat, als auch die Zusammenstellung mit Energieaufwand den svābhava als etwas Wirkendes, Energieartiges darstellt. Es deutet alles darauf hin, dass svabhāva die rein individuelle Wirkungsweise eines jeden Dinges, sein Karma ist. Hiermit wenden wir uns wieder den Ausführungen Guṇaratnas zu.

Dīpikā. Ein Augenblick ist ein unendlich kleiner Zeitraum. Die Dinge sind ‚momentan' bedeutet hier: sie beharren nur einen Augenblick. Und so sagen denn die Buddhisten: Ein Ding, das aus den in ihm selbst liegenden Ursachen entsteht, entsteht entweder als ein in seinem Wesen Vergängliches oder als ein in seinem Wesen Unvergängliches;[25]) wenn als ein Unvergängliches, dann folgt aus dem durch das Dilemma der allmählichen und plötzlichen Entstehung begrün-

---

[25]) Hier hat, zu Anfang des Beweises das Wort ‚Wesens' (svabhāva) noch nicht jene oben entwickelte Bedeutung der ‚Entwicklung eines Dinges aus sich selbst', woraus sich unmittelbar ergibt, dass Vergänglichkeit, weil stete Veränderung, notwendigerweise damit verbunden ist. Vielmehr hat svabhāva hier die allgemeinere Bedeutung von ‚Natur', ‚natürliche Beschaffenheit' eines Dinges. Ziel des Beweises ist diese Natur zu determinieren als ‚Vergänglichkeitsnatur'. Wenn wir das nicht festhalten, muss sich uns der ganze Beweis als die weitschweifige Analyse einer Tautologie darstellen.

‚Ein Ding entsteht' heisst nicht ‚es war früher nicht und beginnt jetzt zu bestehen', sondern ‚es entwickelt sich, geht aus einem unoffenbaren Zustand in einen offenbaren über'.

deten Nichtvorhandensein der das Ding durchdringenden Zweckhandlung auch die Nichtexistenz des zu durchdringenden Dinges selbst. Das Reale (in dem Ding) ist nämlich der Bewirker der Zweckhandlung. Und dieses unvergängliche Ding, das in (dieser) Zweckhandlung sich entwickelt, entsteht entweder allmählich [d. h. während eines Zeitablaufes] oder es entsteht plötzlich [in einem Augenblicke].

Allmähliche Entstehung ist ausgeschlossen, weil während der Wirkungszeit der Zweckhandlung dieses Dinges das in einer andern [sei es früheren, sei es späteren] Zweckhandlung wirksame Wesen desselben Dinges entweder vorhanden ist oder nicht;[26]) wenn es (gleichzeitig) vorhanden ist, wie kann dann das Ding allmählich wirken?[27]) Wenn aber ein (von aussen) herantretender Faktor zu Hilfe genommen wird, so tritt

---

[26]) Die zugrunde liegende Vorstellung ist: Eine während eines bestimmten Zeitraumes verlaufende Handlung eines Dinges zerfällt in eng aufeinanderfolgende Handlungsphasen und jeder dieser Phasen entspricht ein bestimmtes Wirkungsmoment des wirkenden Wesens; die Handlung ist das äusserlich Wahrnehmbare, das wirkende Wesen in seinen unmittelbar aufeinander folgenden Wirkungsmomenten das ‚Ansich'. Ich gestehe mit dankbarer Anerkennung, dass mir das volle Verständnis für diese schwer begreifbaren Betrachtungen durch die Lektüre von Dr. Dahlkes Buch »Buddhismus als Weltanschauung« aufgegangen ist.

[27]) Wenn die Wirkungsmomente mehrerer Augenblicke gleichzeitig vorhanden sind, ist allmähliche Entwicklung ausgeschlossen, alle müssen sich dann eben gleichzeitig in einem Augenblick entladen. Die folgenden Augenblicke fallen dann aber leer aus, es sind keine Wirkungsmomente da, d. h. das wirkende Wesen selbst ist nicht vorhanden. Durch diese Konsequenz sind alle Systeme getroffen, die als das Wirkende in den Dingen individuelle, unveränderliche Seelen annehmen; da bei einer solcher Seele einmal sämtliche Wirkungsmomente

durch diesen Hilfsfaktor an dem dauernden Ding entweder ein [wie wir sagen würden: Energie-] Überschuss ein, oder er tritt nicht ein. Angenommen er träte ein, dann fragt es sich, ob ein Nachlassen in der früheren Wirkungsweise (purvasvabhāvaparityāga) stattfindet oder nicht. Tritt ein solches Nachlassen ein, so folgt aus (diesem) Übergang in einen anderen Zustand die Vergänglichkeit (anityatva) des Dinges. Findet dagegen ein solches Nachlassen in der frühern Wirkungsweise nicht statt, was ist dann mit der Heranziehung eines Hilfsfaktors, da ja dann hierbei keine Hilfe geleistet wird, anzufangen? Oder wird etwa zu einem besonders wichtigen Werke auf diese Weise auch ein Helfer herangezogen, der nichts zu Wege bringt? Heisst es doch:

Wenn er auch wenig leistet, angenommen wird der Mann.
Ein nutzlos' Ding, wer nähme eines solchen wohl sich an?

[Wenn dagegen kein Energieüberschuss eintritt, so ist das nur ein anderer Ausdruck für die Wirkungslosigkeit des Hilfsfaktors, und aus dieser ergibt sich wie im Vorhergehenden die Entbehrlichkeit der Annahme eines solchen.]

Nun der andere Fall, dass während der Wirkungs-

---

vereint, gleichzeig vorhanden gewesen sein müssen — denn wenn sie unveränderlich ist, können verschiedenen Zeitmomenten nicht verschiedene Wirkungsmomente entsprechen, alles Wirkende muss dann gleichzeitig sein — so muss sich in jenem Augenblick die ganze Einrichtung des durch diese Seele entwickelten Dinges vollzogen haben; das Wirkende an der Seele selbst müsste aufgehört haben und das Ding wäre von da an unveränderlich.

zeit der ersten Handlung (jenes Dinges) das wirkende Wesen einer späteren Handlung desselben Dinges noch nicht vorhanden ist. In diesem Falle zeigt sich klar ersichtlich die Unzulänglichkeit der (angenommenen) Unvergänglichkeit.

Es möge nun aber jenes dauernde Ding in einem Augenblicke die Zweckhandlung vollziehen. Es ergäbe sich in diesem Falle infolge restlosen Auswirkens sämtlicher Phasen der Zweckhandlung schon im ersten Augenblick die Untätigkeit des Diuges im zweiten Augenblick. Auch hieraus folgte ein Übergang zur Vergänglichkeit. Wenn aber jenes Ding auf Grund des Beharrens bei seiner Wesenheit diese Zweckhandungen auch im zweiten und den weiteren Zeitmomenten wiederholen wollte, so ginge dies infolge Mangels leines zureichenden Grundes nicht an. Wäre aber schliesslich die Menge der objektiven Zustände, die auf Grund des Beharrens bei der eigenen Wesenheit (tatsvabhāvatva) seitens des Dinges erst im zweiten und den folgenden Augenblicken eintreten sollte, schon im ersten Augenblicke vorhanden, so ergäbe sich aus diesem [im Hinblick auf die folgenden Zeitmomente, in denen, da sie bereits ausgewirkt sind, das Ding in den Zustand der Untätigkeit überginge] Nichtbeharren bei der eigenen Wesenheit die Vergänglichkeit des Dinges.

So gibt es denn infolge der Unmöglichkeit der Zweckhandlung eines beharrlichen (nitya) Dinges, erwiesen durch das Dilemma von allmählicher und momentaner Wirkungsweise, auch nicht die Entstehung eines beharrlichen Dinges aus Ursachen, die in ihm selbst liegen. Vielmehr entsteht ein Ding als ein bis in sein innerstes Wesen Vergängliches. Und nachdem dies richtig ist, ergibt sich, da keine weiteren Hindernisse bestehen, die von uns behauptete ausnahmslose

Momentaneität aller Dinge. Und so heisst es denn auch:

Als Grund des Unterganges der Wesen gilt gewöhnlich das Geborenwerden.
Der schon geboren, noch nicht tot, aus welcher Ursach' mag der später wohl verderben?

Vṛtti. Was existiert, das ist bloss augenblicklich wie eine Wolke, und jene (bekannten) Zustände existieren. Die Daseinskraft zeigt sich nur hier in der Zweckhandlung und auch sie ist durch die Beweise richtiger Erkenntnis bewiesen. Sie kann nicht einfach [d. i. selbstidentisch] sein, weil sonst ihre Handlung nicht etwas anderes schaffen könnte.[28]) Aus beiden Zuständen (der Daseinskraft) [dem vorhergehenden und unmittelbar folgenden] ergibt sich die Augenblicksvernichtung (kshaṇabhaṅga); und nach geliefertem Beweise tritt dann Beruhigung ein.

Dīpikā. ‚Aber selbst die Vergänglichkeit zugegeben — denn wenn ein vollständiger Krug und dgl. mit einem Hammer und dgl. zusammentrifft, dann erweist sich seine Vollständigkeit als vergänglich, nicht aber als beständig — sind Dinge, bei denen Zerstörungsursachen in Betracht gezogen werden müssen und die somit vergänglich sind, nicht der Augenblicksvernichtung unterworfen.'[29]) Dies ist der Einwand

[28]) Die Daseinskraft ist dasselbe wie unser bisheriges ‚wirkendes Wesen'. Wenn sie selbstidentisch wäre, also jetzt genau so wie unmittelbar vorher und nachher, so wäre das Resultat ihres Wirkens in jedem Augenblick dasselbe, was aber mit der Erfahrung nicht übereinstimmt.

[29]) Im folgenden wird nachgewiesen, dass die Annahme, die Dinge beständen, nachdem sie entstanden sind, einige Zeit unverändert und würden dann durch äussere Ursachen zerstört, hinfällig ist, dass vielmehr alle Dinge von Natur aus in jedem Augenblicke vollständiger Vernichtung und Neubildung unter-

eines Lehrers, der nicht geehrt zu werden verdient, wie sich aus dem folgenden ergeben wird. Wenn ein Zusammentreffen zwischen Hammer u. dgl. und einem Kruge oder ähnlichem stattfindet, so war die Vergänglichkeitsnatur (vināçasvabhāva) des Kruges, (die) im Zustande des letzten Augenblickes (offenbar wird), entweder schon im Augenblicke der Entstehung des Kruges vorhanden oder sie war nicht vorhanden. Wenn sie da war, dann kommt gleich in dem auf die Entstehung folgenden Augenblicke die Augenblicksvernichtung zum Vorschein. War aber diese (Vergänglichkeits-) Natur im Augenblicke der Entstehung (des Kruges) nicht vorhanden, wieso konnte sie dann später entstehen? Wenn aber die wesentliche Beschaffenheit (svabhāva) des Kruges derart wäre, dass er, wie lange Zeit er auch bestanden haben mochte, durch ihren Ablauf (schliesslich) doch zugrunde gehen müsste, [diese Auffassung liegt dem obenerwähnten von jenem Lehrer erhobenen Einwande zugrunde] dann müsste diese seine Natur auch beim Zusammentreffen mit einem Hammer u. dgl. bestehen bleiben. So könnten

---

worfen sind: Denn dies ist der eigentliche Sinn der anicca-Wahrheit und jene Buddhisten einer spätern Zeit hätten kaum so viel Mühe auf diese äusserst scharfsinnigen, mit echt indischer Präzision durchgeführten Beweise verwandt, wenn sie nicht gefühlt hätten, dass gerade hierin das wesentliche des Dharma, was ihn von allen andern Lehren unterscheidet, liegt. Bezeichnender Weise nehmen auch in dem über Buddhismus handelnden Abschnitte des Sarvadarçanasaṁgraha, den Deussen in seiner eines eingehenden Studiums so überaus würdigen Geschichte der Philosophie I, 3 mitteilt, die Erörterungen über dieses grundlegendste der drei Merkmale einen grossen Raum ein. Dass hierbei jenes ‚Der Erhabene ist frei von aller Theorie, denn der Erhabene hat es selbst gesehen: So ist die Form, so entsteht sie, so vergeht sie‘ . . . stark zurücktrat, ist die Kehrseite dieser rationalistischen Bestrebungen.

(dann aber) auch hundert Hammerschläge seine Zerstörung nicht herbeiführen; vielmehr bestünde (in diesem Falle) der Krug u. dgl. bis an das Ende des Kalpa fort, [was natürlich eine Absurdität ist.] So ist dieser ganze Weltprozess (nichts als) Zunichtewerden, Verfall und Unreinheit. Auf Grund dessen muss sich ein jeder, er mag wollen oder nicht, zu der Lehre von der Augenblicksvernichtung der Dinge bekennen. Der Gedankengang des Beweises aber ist folgender: Was seinem Wesen nach vergänglich ist, das muss es schon im Augenblicke der Entstehung gewesen sein, wie z. B. die Natur des in seinem letzten Augenblicke bestehenden Kruges. Ihrem Wesen nach vergänglich sind auch Farbe, Geschmack usw., und zwar von ihrer Entstehung an: Hieraus ergibt als Ursache (des Vergehens) die eigene Natur (der Dinge) (svabhāva). Es verhält sich dies aber so, weil äussere Zerstörungsursachen nichts zu bewirken vermögen. Aus in ihnen selbst liegenden Gründen entspringt schon von ihrer Entstehung an die Augenblicksvernichtung der vergänglichen Dinge.

(Noch könnte der Einwand erhoben werden:) Wenn alle Dinge der Augenblicksvernichtung unterliegen, wie ist dann diese Annahme möglich: ‚Das ist der und der?' Vr̥tti. Hierauf wird erwidert: Infolge der in ununterbrochen aufeinanderfolgenden gleichen Zeitmomenten vorsichgehenden Entwicklung des Wahrnehmungsbewusstseins, verbunden mit Unwissenheit (avidyā) entsteht, nachdem am Ende des vorhergehenden Bewusstseinsmomentes, dessen Inhalt z. B. eine Lampe war, die Vorstellung (saṃskāra) sich gebildet hatte: »das ist eine Lampe«, als (unmittelbar) folgendes ein dem vorhergehenden genau gleichendes Bewusstseinsmoment. Dīpikā. Durch die längere Zeit andauernde Entwicklung der Anhäufung einer dichten Masse

gleichartiger Bewusstseinsmomente und deren unausgesetzte Neuentstehung unter absoluter Vernichtung der unmittelbar vorhergehenden Bewusstseinsmomente tritt mit Nachdruck die Meinung hervor: ‚Das ist der und der'. Auch aus den abgeschnittenen, später wieder nachgewachsenen Nägeln, Haarschmuck u. dgl. ist der Glaube ‚das ist der und der' zu verstehen. Was gibt es auch auf diesem Gebiete, das von einem tüchtigen Manne nicht vollbracht würde? Bewiesen also ist dieser Satz: Was existiert, besteht nur für die Dauer eines Augenblicks; und folglich ist auch das Folgende begründet: Alle Dinge sind vergänglich.

Wir kehren zum Gegenstande der Erörterung zurück. In dem Satze ‚alle Dinge sind nur momentan, so (verhält es sich)' ist aus dem Wörtchen ‚so', das hier als Bezeichnung der Art und Weise dient, zu erkennen, dass es kein wie immer geartetes Selbst, wohl aber ununterbrochene, aus Bewusstseinsmomenten bestehende Gedankenzusammenhänge gibt usw. Daher das Folgende: ‚Alle Dinge sind vergänglich', ‚es gibt kein Selbst', ein solcher oder ähnlicher Gedanke, der in einem früheren Bewusstsein entstand, wird in einem folgenden Bewusstsein zu einer Kraft, die ihren Ursprung nicht aus den in ununterbrochener Folge einander ablösenden Bewusstseinsmomenten herleitet, zu einer rein geistigen, unmittelbaren Einsicht. Das ist der Sinn.

‚Der Pfad' ist die so bezeichnete edle Wahrheit, ‚hier' bedeutet ‚in der buddhistischen Lehre', ist ‚anzusehen' heisst ‚soll beschritten werden'. Der Pfad ist eine Gemütsumwandlung durch derartige Gedanken: ‚Alle Dinge sind vergänglich, kein Selbst ist in ihnen'. Das ist der Sinn. Und dieser Pfad ist als die Ursache der Erlöschung anzusehen.

Dann nannte er die vierte erhabene Wahrheit. ‚(Leidens-)Aufhebung' ist die so bezeichnete Wahrheit; ‚Erlösung' bedeutet: ‚Befreiung', ‚wird genannt' ist dasselbe wie ‚wird bezeichnet als'. Die Erlöschung (nirodha), bestehend in dem kleça-freien[19]) Zustande des Gemütes, wird durch ‚Befreiung' erläutert.

Das sind die vier erhabenen Wahrheiten vom Leiden usw., welche sachgemäss von dem Verfasser des Werkes [damit meint Guṇaratna sich selbst] nach dem System der Sautrāntikas vorgetragen wurden. So ist dies zu verstehen.

(Schluss folgt.)

Ambapali.

Therîgâthâ, Zwanziger Bruchstück.

Freie Nachdichtung von **Walter Markgraf.**

Dunkel war der Locken Fülle, glänzend schwer und anmutsreich,
Dichte Locken fielen nieder, sanftgewellt und seidenweich.
Holde Blumen schmückten lieblich meines Haares Herrlichkeit,
Süssen Hauch wie Sandeldüfte strömt es aus zur Jugendzeit.
Ach nun ist es blass geworden, altersgrau und schattenbleich,
Nur des Meisters Lehre dauert, strahlt und glänzt der Sonne gleich.

Gutgepflegtem Laubgelände glich mein aufgekämmtes Haar,
Goldne Spangen und Geschmeide glitzerten in reicher Schar,
Wie gemalt vom kundgem Künstler, zart gezeichnet, schön erdacht,
Vielgepriesen war vor Zeiten meiner Brauen holde Pracht.
Nun im Alter ist vergangen, was so schön und prächtig schien,
Nur des Meisters Lehre dauert, ewig wird die Wahrheit blühn.

Blitze strahlt mein dunkles Auge, Feuergeister schliefen drin,
Sprühnde Blicke liess ich gleiten rings um lockenden Gewinn.
Goldnen Muscheln gleich an Schönheit schien der Ohren zartes Rund,

Und wie Perlen, ja wie Blüten, glänzten Zähne mir im Mund.
Ach, das Aug' ist halb gebrochen, alle Anmut musst' vergehn,
Nur allein des Meisters Lehre wird in Ewigkeit bestehn.

Goldig glänzt in milder Tönung einst des Halses holder Bug,
Und des Nacken stolze Biegung reiche Perlenkette trug.
Voller heisser Sehnsucht hoben weiche Arme wundervoll
Sich im süssen Liebesspiele, forderten der Liebe Zoll.
Ach, so Glanz als Fülle schwanden, Alter übte streng Gericht,
Nur des Meisters Lehre dauert, — strahlt und glänzt, doch altert nicht.

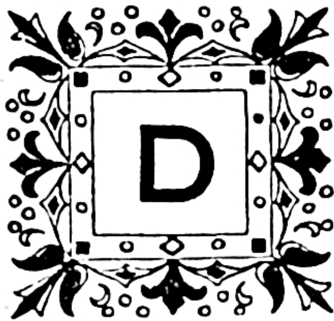
Volle weiche Hände trugen eine Last von Edelstein,
Kostbar glänzte Ring um Ringlein an den Fingern zart und fein.
Straff und wonnig glänzte lockend ein verführend Brüstepaar,
Prangten ragend, stolz gerundet, blendeten die Freierschaar.
Heute, — ach, die dürren Hände! Alle Schönheit mocht verwehn,
Nur des Meisters Lehre dauert, bleibt in Ewigkeit bestehn.

Nimmer sahen Menschen Schönres, als den Leib, der goldig strahlt',
Schimmernd, licht wie Waldesnymphe, die mit ihrer Schönheit prahlt.
Sinnberückend, voll geschwungen standen Schenkel säulengleich,
Und der Knöchel feine Gliedrung deckt ich mit Geschmeide reich.
Ach, — der Leib ist voller Falten, stengelgleich das Schenkelpaar,
Nur des Meisters Lehre dauert, sonnenhelle, sternenklar.

Schöngebildet, sinnberückend, war des Fusses Wohlgestalt,
Ach, so reizlos, faltig, trübe wurde alles, fahl und alt.
Wie da Kalk und Mörtel fallen ab vom alten Fürstenhaus,
Löschten Alter und Gebrechen alle äuss're Schönheit aus.
Der Vergänglichkeit verfallen, sind so Haus wie Leiblichkeit,
Nur des Meisters Lehre dauert, — strahlt und glänzt zu aller Zeit.

Gedanken über „Rechte Lebensführung".

Aus dem Manuskripte des „Dhammo", II. Teil,
von **Jenõ von Lénard**,
Übersetzt aus dem Ungarischen von A. U.



ie fünfte Stufe des Pfades, Sammâ-âjīvo, der rechte Beruf, mit dem Postulate, dem buddhistisch orientierten Manne des praktischen Lebens jene Direktive zu geben, auf welcher er moral-ethisch die Grundlagen seiner Lebensführung aufbauen kann, ist eminent praktisch — das ist wirklich.

Sein Wirken muss mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung vor allem das vermeiden, was Leiden zu zeugen geeignet ist.

Aus diesem Gesichtspunkte bezeichnet der Pali-Kanon fünf Berufe als ganz besonders Leid-erzeugend: Fleischhauerei, Handel mit lebenden Tieren (hierzu Jagd und Fischerei), Handel mit berauschenden Getränken, mit Giften, mit Waffen und Mordwerkzeugen, Handel mit Menschen (Sklaven und Mädchenhandel, Kuppelei), ferner die Söldnerei (Soldatenberuf für Sold, nicht in nationaler Sache).

Mit der Forderung: „Einem leid-erzeugenden Berufe entsagend suchen wir unser tägliches Brot auf gerechte Weise" ist wohl die allgemeine Direktive gegeben. Aber es mag nicht undankbar sein, die somit aufgeworfenen Probleme im Sinne der Buddha-Moral zu beleuchten.

Nun regulieren und leiten in unserem europäischen Wirtschaftsleben einzelne ;privilegierte Berufe, wie die Staats-Funktionen in Verwaltung, Jurisdiktion, Armee und Diplomatie mächtige und wirksame moral-ethische Correktiva, in Form von Gemeingeist und Korporations-Solidarität, die die Handlungen jedes Einzelnen mächtig beeinflussen und leiten. Bei den diplomierten und an Qualifikation gebundenen Berufen wachen Kammern (Advokatur, Ärzte-Kammern, Ingenieur-Verbände) und Organisationen über die Berufs-Moral. Nur gerade in den eigentlichen freien Wirtschaftsberufen verursacht die Schwankung der gesellschaftlichen Bewertung des einzelnen Individuums (gerade da diese Bewertung unbewusst auf moral-ethischer Unterlage im Volks- und Massenbewusstsein lebt) in moralethischer Beziehung auf dem Gebiete grosse, extreme Schwankungen, und hieraus resultiert das labile, sogar schwankende gesellschaftliche Gleichgewicht dieser Berufe — als Gesellschaftsklasse betrachtet.

Selbst die elementaren Normative sind noch kaum in den Anfängen entwickelt. Die Gesetzgebung hat wohl einige Schranken über unlauteren Wettbewerb, Markenschutz, Bestechungswesen, über Missbräuche diverser Art, über Missbräuche der Wirtschaftsorganisationen (Truste, Kartelle) aufgestellt, doch ist deren Entstehung nicht der eigenen Kraft der interessierten Klassen, der Schutz gegen Schäden im eigenen Körper zu verdanken, sondern es wurden diese Regulative von aussen seitens der Staatsgewalt gewissermassen denselben auferlegt.

Es ist keinesfalls zu leugnen, dass im Handel zum Beispiel die alt-indische Kategorisierung nach

dem Artikel, womit Handel getrieben wird, heute die Frage wohl kaum erschöpfend beantwortet, ob ein Lebensberuf füglich im Sinne des Buddho-Gedankens als „rechter“ bezeichnet werden darf.

Eine umfassende Philosophie des Wirtschaftslebens, die Psychologie, Moral, Ethik und Physiologie des Wirtschaftslebens systematisiert oder aufgearbeitet hätte, besitzen wir heute noch nicht. Stammlers Versuche in dieser Richtung können nur als Vorläufe bezeichnet werden. Aber dieser Wunsch nach ethischer Orientierung ist wach und rege und lebt als stille Sehnsucht in mancher Brust und ist ein markanter Zug unserer Zeit und als solcher charakteristisch für dieselbe. Der krasse Materialismus der 60er und 70er Jahre des vergangenen Säkulums, der auch noch heute den auf niedrigeren Stufen des Lebens stehenden Menschen des Alltags zum grossen Teile leitet, ist als philosophischer Gedanke heute vielleicht schon als überlebt zu betrachten. Wir wissen, dass der Materialismus eine restlose Lösung auf die grossen Rätsel des Lebens nicht geben kann, und nur eine Seite des Weltgeschehens zeigt. Schon die dualistische Spaltung der Wissenschaft in Natur- und Geistes-Wissenschaften zeigt dies deutlich genug, wenn auch diese Distinktion fast auf die Dauer einer Menschengeneration gestorben schien. Selbst in wirtschaftlicher Hinsicht muss die Erkenntnis durchdringen, dass der augenblickliche materielle Nutzen selbst im wirtschaftlichen Leben als einzig ausschlaggebender Leitstern und Gesichtspunkt, als einziges Normativ nicht gelten kann, sondern dass dieses Normativ zumindest starker Correktive bedarf. Besondere Bedeutung gewinnen diese aber in gesellschaftlicher, respektive staatspolitischer Hinsicht.

Übrigens ist im heutigen Wirtschaftsleben ein stillschweigendes Anerkennen dieser Correctiva bereits auf einzelnen Gebieten nachweisbar. Die: „graeca fides" auf geographische Relationen bezogen, ist dem Welthandel nicht unbekannt. Es sei hier nur auf den Handel mit der Levante oder einzelnen Balkanstaaten hingewiesen. Der Handel bedarf ganz anderer Kautellen für nach Westen destinierte Waren, als nach Osten.

Auch einzelnen organisierten Formen gegenüber tritt das moralische Bewusstsein in die Schranken, wobei als bemerkenswerte Erscheinung zu betrachten ist, dass es sich nicht gegen die Formen selbst (Kartelle, Ringe, Konzerns, Trusts), sondern gegen den Missbrauch derselben wendet.

Desgleichen bezüglich einzelner Mittel, dessen sich Käufer wie Verkäufer ohne Unterschied missbräuchlich bedienen können, Bestechung, Verrat der Geschäftsgeheimnisse etc.

Gerade denjenigen gegenüber macht sich dieses gesunde Moral-Empfinden geltend, die innerhalb der bestehenden Rahmen korrumpieren.

So wie es im Gemeinbewusstsein anständige und unanständige Gewerbe gibt, gibt es innerhalb dieser Einteilung anständige und weniger anständige Branchen. Für dieselben lässt sich fast immer der historische Nachweis liefern, wie die Infiltration einzelner moralisch minderwertiger Elemente die Branche demoralisierte. Wie dann ein gesunder moralischer Sinn das Leben ganzer Generationen und grosser Gesellschaftsklassen hebt und läutert, dafür bietet ja das Vorbild des englischen business-gentleman das beste Beispiel.

Diesen gesunden, moralischen Sinn erhebt die Buddha-Lehre als Norm und Richtschnur für das Leben

des Alltags. Rechte Lebensführung soll also bedeuten, dass wir einen Beruf erwählen, der uns gestattet, unseren Idealen treu zu bleiben, der gewährleistet, dass wir alles, was wir für schön, edel und gut halten, nicht tag-täglich den kleinen materiellen Forderungen des Lebens opfern müssen.

Somit sind rechte Taten und rechter Beruf die zwei mittleren Stufen des Pfades, die geeignet sind, die im Vorangegangenen theoretisch begründeten und fundamentierten Grundsätze in die Realität des Alltagslebens zu übertragen und die gewonnenen idealen Werte in praktische Werte umzuschmelzen, und dadurch uns im Leben zu leiten und zu lenken.

Auch darin ist die Lehre auf dem Mittelwege, und führt sowohl in Theorie wie in Praxis zwischen Scylla und Charybdis zur Befreiung. Wir sollen nicht aus rein theoretischen Bedenken das materielle Wohl unserer Familie leichtfertig ausser Acht lassen, aber auch nicht unsere Ideale den Forderungen des Lebens zum Opfer bringen. Weise, rechte Einsicht, rechtes Nachdenken, nach rechtem Kampfe errungen, zeigt uns den rechten Weg hierzu: den Weg der Mitte, den heiligen, achtfachen Pfad.

Saṁsāro.

Jahre rauschen dir vorüber
wie der Wellen Wogenschwall,
deren dunkle Wasserlieder
wecken leisen Widerhall
in dem nachtgewohnten Sinnen
manches Träumers, der von hinnen
geht zum Ende aller Qual
und durch alle klingt es leise.

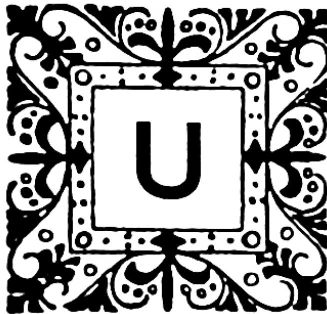
dass dein Ich schon uralt sei
und schon Ewigkeiten reise
durch die Welten-Wüstenei;
dass im grossen Sternenall
nicht ein einzig Stäubchen sei,
das nicht schon gebebt in Qual
als dein eigner Leidensschrei
und nicht schon gezuckt vor Freude
nicht geglüht in wildem Hass
und das jetzt in deinem Leibe
dauernd, ohne Unterlass,
täglich bauet deine Glieder
und aufs neue immer wieder
jenen Wirbeltanz beginnt,
der das Rad des Lebens kreischend
auf der Achse Zeit umschwingt
und vom Tod das Leben heischend
endlos mit sich selber ringt —
bis vielleicht in fernen Zeiten
du erlöst vom Lebenskreis,
der nichts ist als sinnlos Leiden,
nichts als roter Todesschweiss
deines Selbstes, das geklammert
an des Henkerrades Kreuz
endlos durch die Welten jammert
und doch nicht zu sterben weiss.
Bis als Wissender dereinst
es gelöst vom Lebenskreuz,
das du noch so fest umschlungen:
„Auf, und mit dir selbst gerungen!
Sieg ist Ende alles Leids!"

Richard Niemann.

Das Leidensende.

(Aṇguttara Nikāyo, Vierer-Buch*), 175. Rede.)

Aus dem Pāli übersetzt von **Bhikkhu Nyāṇatiloka.**



Und es begab sich der ehrwürdige Upavāno dorthin, wo der ehrwürdige Sāriputto weilte. Dort angelangt, begrüsste er sich freundlich mit dem ehrwürdigen Sāriputto und nach Austausch freundlicher und zuvorkommender Worte setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite nun sitzend sprach der ehrwürdige Upavāno also zum ehrwürdigen Sāriputto:

„Wie nun, Bruder Sāriputto: macht man durch Wissen dem Leiden ein Ende?"

„Das nicht, o Bruder!"

„Macht man wohl aber, Bruder Sāriputto, durch Tugend dem Leiden ein Ende?"

„Das nicht, o Bruder!"

„Macht man wohl dann, Bruder Sāriputto, durch Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende?"

„Das nicht, o Bruder!"

„Macht man wohl aber, Bruder Sāriputto, ohne Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende?"

„Das nicht, o Bruder!"

„Auf die Frage: ‚Wie nun, Bruder Sāriputto: macht man durch Wissen dem Leiden ein Ende?' erwiderst du: ‚Das nicht, o Bruder!' Auf die Frage: ‚Macht man wohl aber, Bruder Sāriputto, durch Tugend dem Leiden

*) Die Reden des Buddha aus der angereihten Sammlung Anguttara Nikāyo des Pāli-Kanon. Das Vierer-Buch. Aus dem Pāli übersetzt von Bhikkhu Nyāṇatiloka. Breslau, W. Markgraf. Preis Mk. 16.—.

ein Ende?" — „durch Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende?" — „ohne Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende?" erwiderst du: „Das nicht, o Bruder!" Wie nun aber, o Bruder, macht man dem Leiden ein Ende?"

„Könnte man, o Bruder, durch Wissen dem Leiden ein Ende machen, dann könnte ja einer, während er noch am Dasein hängt, dem Leiden ein Ende machen. Könnte man, o Bruder, durch Tugend dem Leiden ein Ende machen, — durch Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende machen, dann könnte ja einer, während er noch am Dasein hängt, dem Leiden ein Ende machen. Könnte man aber, o Bruder, ohne Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende machen, dann könnte ja selbst der Weltling dem Leiden ein Ende machen, denn der Weltling, o Bruder, ist ohne Wissen und Tugend. Wahrlich, der in der Tugend Unvollkommene, o Bruder, versteht und erkennt nicht der Wirklichkeit gemäss; der in der Tugend Vollkommene versteht und erkennt der Wirklichkeit gemäss. Der Wirklichkeit gemäss aber verstehend und erkennend macht man dem Leiden ein Ende."

Rundschau.

Moderne Zivilisation. Eine grauenvolle Ergänzung zu den Übeln unserer europäischen Zivilisation geben die unlängst eingetroffenen Nachrichten über die Behandlung der Indianer in Peru. Die Einführung der christlich-europäischen Kultur in Amerika war zweifellos ein Fluch für die Indianer. Die blühenden Reiche von Mexiko und Peru, die eine hohe geistige und materielle Kultur erreicht hatten, fielen der unersättlichen Geldgier und dem wütenden Glaubensfanatismus der Spanier zum Opfer. Die Massenhinschlachtung der Indianer zur höheren Ehre Gottes unter Cortez und Pizarro, die darauffolgende Jahrhunderte lange Aussaugung und Knechtung durch die fremden Eroberer, die Vernichtungskämpfe gegen die

nördlichen Stämme, die sich tief in das 19. Jahrhundert erstreckten, und besonders auch die gewissenlose, zeitweilig sogar von den Regierungen geförderte Verbreitung des Alkohols liessen die rote Rasse raschem Verfalle zueilen, sodass ihr Untergang nur eine Frage der Zeit ist.

Das Neueste aber, was sich eben jetzt vor unsern Augen vollzieht, stellt wohl alles früher dagewesene in Schatten. Die ‚Zeit' berichtet vom 21. Juli l. J.:

Das „Blaubuch", in dem Sir Roger Casement über die unsäglichen Greueltaten in Putumayo in Peru berichtet und das die englische Regierung jüngst veröffentlicht hat, ist ein Dokument von wahrhaft tragischem Interesse, eine Liste erschreckender Frevel, die nur an das finsterste Mittelalter mit seinen Foltern und Morden gemahnen. Schon vor zwei Jahren hat der Amerikaner Hardenburger, der die peruanische Gegend bereist hatte, in der englischen Zeitschrift Truth furchtbare Anklagen gegen die Agenten der „Peruvian Amazon Company" erhoben. Die Verbrechen, deren Hardenburger die Agenten dieser Gesellschaft anklagte, waren so grässlicher Natur, dass man seine Schilderungen trotz vieler beeideter Zeugenaussagen für übertrieben hielt. Aber Sir Roger Casement, der englische Generalkonsul in Rio de Janeiro, der auf den Sturm der allgemeinen Entrüstung hin die von der Gesellschaft ausgesendete Untersuchungskommission nach Putumayo begleitete, fand die Angaben Hardenburgers keineswegs übertrieben. Schon Ende 1910 sendete er an seine Regierung einen vorläufigen Bericht, der Sir Edward Grey im Januar 1911 veranlasste, dem britischen Vertreter in Lima (Peru) folgendes Telegramm zu schicken: „Viele der obersten Beamten der Peruvian Amazon Company haben sich zweifelsohne der empörendsten Grausamkeiten gegen die Indianer schuldig gemacht, worüber reichliche Beweise gesammelt wurden, die von Señor Tizon, dem Vertreter der Gesellschaft in La Chorrera, ohne Widerspruch als unwiderleglich anerkannt worden sind. Unter den Verbrechen, deren diese Leute beschuldigt werden, sind Mord, Tortur, Schändung, beständiges Auspeitschen in einer barbarischen Art und andere Handlungen von unsäglicher Grausamkeit. Dies sind nicht isolierte Fälle, sondern der Teil eines Systems."

Dieses Telegramm des englischen Diplomaten spricht Bände, aber was bedeutet es gegen die grausigen Einzelheiten, die das Blaubuch Sir Roger Casements bringt! Das Stäupen

und Brennen wird darin ausführlich beschrieben, jede Station, die Casement besuchte, hatte einen Fussblock, den sogenannten „Cepo", und einen offiziell ernannten Auspeitscher. Eine Station besass sogar einen doppelten „Cepo", worin Kopf und Hände an einem Ende und die Beine an dem andern Ende gefesselt wurden; zudem war dieses Teufelswerkzeug mit einem beweglichen Mechanismus versehen, so dass es für jede Statur passte. Es konnten daher auch ganz kleine Kinder hineingelegt und in dieser Lage gestäupt werden.

Die geringste der Torturen war das Aushauen. Ein starker Mann namens Roditunka starb infolge Stockschlägen. Er war zuerst gestäupt, dann mit zerfleischtem Rücken in das Cepo gelegt worden; zwischen seiner Frau und seinem Kind starb er drei Tage lang hin. Ein Mädchen, das ohne Erlaubnis zu ihren Eltern gegangen war, wurde, als sie zurückkam, auf Befehl des Beamten zu Tode gestäupt. Sie hatte zweihundert Stockschläge erhalten und lebte nach der Prozedur noch eine ganze Nacht in der Lache ihres eigenen Blutes.

Ein Zeuge erzählte, dass viele Indianer zum Vergnügen getötet wurden. Man band sie an Bäume und schoss auf sie. Stanley Scaly aus Chorrera erzählt, wie ein Beamter eine alte Frau einfing, um von ihr etwas über die Umtriebe der Indianer zu erfahren. Als sie nichts verraten wollte, band er der Alten die Hände auf dem Rücken zusammen, liess sie an einen Baum hängen, so dass ihre Füsse nur wenig vom Boden entfernt waren, und befahl einem Knaben, Reisig unter den Füssen des Weibes aufzuhäufen. Dann zog er eine Schachtel Zündhölzer aus der Tasche und steckte das trockene Holz in Brand. In wenigen Augenblicken brannte die Frau lichterloh.

Einer der brutalsten Beamten der Gesellschaft war der Sektionschef Normand. Er übergoss Männer und Frauen mit Petroleum und zündete sie dann an; er verbrannte Leute auf dem Scheiterhaufen, er schlug Kindern das Hirn ein und hieb zahlreichen Indianern Arme und Beine ab und überliess sie dann dem elendesten Tod.

Auch der Hungertod war nichts Seltenes. Der erwähnte Señor Tizon berichtet, dass Hunderte von Indianern bei dem erzwungenen Transport des Gummis von den entfernten Stationen hinunter nach La Chorrera umkämen. Die Gesellschaft gibt den Unglücklichen keine Nahrung auf diesen Eilmärschen, die oft dreimal im Jahre stattfinden.

Ganz zerpeitschte Opfer wurden „mit Maden im Fleische“ losgelassen, um im Walde zu sterben. Mütter wurden gepeitscht, weil ihre kleinen Söhne zu wenig Gummi gebracht hatten.

Hundert engbedruckte Seiten nimmt die Aufzählung der haarsträubenden Verbrechen ein. Am Schlusse seines Berichtes weist Casement darauf hin, wie dringend nötig es sei, den Indianern in Putumayo zu Hilfe zu eilen, wenn die indianische Bevölkerung nicht bald ganz ausgerottet werden soll, und bemerkt dazu: „In den Händen guter Menschen könnten die Stämme von Putumayo zu guten Männern und Frauen, und unter einer humanen Verwaltung zu nützlichen, intelligenten Arbeitern erzogen werden. Ich wunderte mich oft, dass noch so viel Gutes in ihnen zu finden war, trotz der entsetzlichen Greuel, die sie stets vor Augen hatten.“

Wer wagt angesichts solcher aus riesenhafter Habgier und sinnloser Grausamkeit entsprungener Verbrechen noch von den zivilisatorischen Wirkungen des Christentums und dem moralischen Hochstande unserer Kultur zu schwätzen? An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. O.

Bhikkhu Sīlācāra, den uns unser heutiges Bild zeigt, ist der Übersetzer der soeben im Verlage des Herausgebers erscheinenden: The first fifty Discourses of Gotama the Buddha. Unsere Leser haben wiederholt Gelegenheit gehabt, seine ausserordentlich belehrenden Aufsätze kennen zu lernen. Rev. Sīlācāra ist Ehrenmitglied der Deutschen Pāli-Gesellschaft, sowie Ehrenpräsident des in Halle gegründeten: Bund für buddhistisches Leben. M.

Während seines Aufenthaltes in Europa hatte Bhikkhu Nyāṇatiloka im Herbst 1910 Gelegenheit genommen, den damals 23jährigen Maler B. Bauer als Samanero in den Orden aufzunehmen. Es ist dies die erste bekannte Ordination im Occident. Der neue Sāmaṇero erhielt den Namen Koṇḍañño und ging im Kleide der Mönche im Dezember desselben Jahres nach Ceylon, um unter der Leitung des im Frühjahr des nächsten Jahres ihm nachfolgenden Bhikkhu Nyāṇatiloka die Lehre des Erhabenen zu studieren. Seit Anfang 1912 befindet er sich nunmehr im Sāsana Pajjatikārāma zu Thaton in Burma. In tiefer Waldabgeschiedenheit, über eine Stunde

von menschlichen Siedelungsplätzen entfernt, haben ihm Laienanhänger eine kleine Klause errichtet, in und bei der er sich den Studien und der Meditation hingibt.

Vor noch nicht zu langer Zeit, im Frühjahr dieses Jahres, hat er auf Drängen der benachbarten Mönche die Bhikkhu-Ordination empfangen. J. F. B.

Ein Aufsatz über Siam. In „Die neue Welt", illustriertes Unterhaltungsblatt, 1912, No. 29, befindet sich der Schluss eines Aufsatzes: „Im Reich des weissen Elefanten" von Edmund Fischer. In diesem Aufsatze wird auch über den Buddhismus gesprochen, und ich will die betr. Sätze meinen Lesern nicht vorenthalten. Alle Stellen von zweifelhaftem Werte habe ich mit Fragezeichen versehen: würfelspielende Siamesen, Burmesen oder Ceylonesen habe ich z. B. niemals gesehen, Freidenker ist natürlich jeder Buddhist, und die bemängelte Gleichgültigkeit hängt mit dem Freisein von jedem Fanatismus eng zusammen. Es ist eben der Fehler, dass Leute wie Hesse-Wartegg von vornherein mit christlichem Masse Dinge messen wollen, die schlechterdings nicht damit gemessen werden können.

Der betr. Teil lautet:

„Der Einfluss der Buddhistenpriester dürfte in Siam noch lange anhalten, obwohl oder gerade deshalb, weil von einer Religiösität im Sinne der christlichen Kirche keine Rede sein kann. Wahre Frömmigkeit, schreibt Hesse-Wartegg, scheint wenig vorhanden zu sein, weder bei den Priestern noch bei den Gläubigen. Sie verbeugen und verneigen sich wohl vor dem Altar, knien nieder, um aber gleich darauf Betel zu kauen, zu rauchen oder mit den Nachbarn eine lustige Unterhaltung zu beginnen. Ja, sogar zum Spiel werden die Tempel benützt. (?) „Als ich in einem derselben vor dem Altar stand, um die Figur des Buddha zu betrachten, traten ohne weitere Umstände zwei Siamesen hinzu, und den auf dem Altar stehenden Würfelbecher ergreifend, liessen sie die darin befindlichen Würfel hin und her rollen. (?) Der Buddhismus ist in Siam entschieden im Niedergange begriffen; in bezug auf die Religion herrscht trotz all der Herrlichkeit der Tempel und aller Opfergaben Gleichgültigkeit.' (?) Ehlers traf im Innern von Siam hohe Würdenträger, die sich offen als Freidenker bekannten. Kenner des Buddhismus behaupten aber auch, dass

die modernen Wissenschaften längst zu den buddhistischen Priestern gedrungen seien, und diese sich bemühten, den Buddhismus der naturwissenschaftlichen Erkenntnis anzupassen. (Dürfte umgekehrt zweckmässiger sein. Die Red.) Professor Broda in Paris hielt vor einigen Jahren in einem indischen Tempel einen Vortrag über den Darwinismus, und die Priester sagten ihm dann, er habe ihnen nichts Neues gesagt, derartige Vorträge fänden öfters im Tempel statt. Die Tempel der Buddhisten sind ja auch keine „Gotteshäuser", die Klöster sind nicht für Mönchsorden (?) bestimmt und die Priester sind keine „Seelsorger". Die Buddhistenpriester leben in armseligen Klöstern von den Almosen, die ihnen die Bevölkerung gibt. Jeder junge Mann kann in ein Kloster eintreten, Mönch (Priester) werden und zu jeder Zeit wieder ins bürgerliche Leben zurücktreten. Diese Priester haben die Verbrennung der Leichen vorzunehmen — auf grossen Altären in den Tempelhöfen — und sie erteilen den Unterricht. Früher wurde allgemein in der Weise unterrichtet, dass jeder Siamese eine Zeitlang in ein Kloster eintrat. Heute ist, seit einigen Jahren, der Volksschulunterricht allgemein eingeführt; mit dem Erteilen des Unterrichts sind aber ebenfalls die Mönche beauftragt worden, deren es etwa 130000 im Lande geben soll. Diese Mönche leben also direkt unter dem Volke und mit ihm, sie sind die geistigen und sie werden auch die politischen (?) Führer des Volkes!"

M.

Neue Bücher.

Paul Dahlke: Buddhismus als Weltanschauung. Verlag: W. Markgraf, Breslau. Preis Mk. 6.—.

In unserer zeitgenössischen Literatur zählt die den Buddho und den Buddhismus als Thema behandelnde Spezialliteratur unter die reichste und interessanteste und betragen die Abhandlungen, Dissertationen, Artikel und Broschüren förmlich Legionen. Wohl wird zumeist die Frage polemisch betrachtet und behandelt, und entweder von der christlichen oder der buddhistischen Seite apologetisch aufgefasst, es ist aber immerhin schon möglich, ein Bild über die Gestalt des Buddho, über die Entwicklung der Ausbreitung der Lehre wie auch über die Einflüsse derselben auf diverse andere Glaubens- und Wissenschafts-

gebiete, in erster Reihe die Philosophie, einen richtigen Überblick zu geben. Ebenso liegen vortreffliche Übersetzungen von beträchtlichen Teilen des Pâlikanons vor, und vermehrt sich die Anzahl dieser Übersetzungen von Jahr zu Jahr. Unter keine dieser Kategorien lässt sich Dahlkes, sagen wir es gleich, gerade zu einziges und vortreffliches Buch einteilen.

Es ist etwas ganz neues, eigenartiges, und als solches aller Voraussicht nach von weittragender Bedeutung. Es wird einerseits die Kenntnis der Buddholehre und des Buddhogedankens in europäischen Buddhistenkreisen erweitern und vertiefen, es wird aber auch unserem zeitgenössischen Weltanschauungs-Chaos einen Kern geben können, um den sich die klärenden Krystalle wie um eine Achse bilden können.

Dahlke's Ausgangspunkt ist eben: Buddhismus als Weltanschauung aufgefasst, und das Ziel seiner Arbeit: der Nachweis, dass zwischen Glauben und Wissenschaft eben auf dem goldenen Pfad der Mitte der Buddhogedanke eine befriedigende, logische, rationelle und weise Weltanschauung ergibt, aus dessen Quellen echte Moral und reine Ethik sich ergiessen. Diesen Beweis erbracht zu haben ist sein Verdienst. Kein Forscher vor ihm hat den Buddhogedanken des anatta, aniccaṁ und dukkho als Arbeitshypothese für Religion und Wissenschaft so konsequent durchgeführt. Keiner hat die Probleme aller dieser Gebiete mit der Leuchte dieses Gedankens durchstrahlt und eben darum ist sein Buch allen denen, die selbst mit der Tiefe und Macht dieser Gedanken ringen, ein wahres Erlebnis in dem edelsten Sinne des Wortes. Ein jeder wissenschaftlich durchgebildeter Buddhist wird sich sagen: das ist ein Buch, wie ich es selbst gerne geschrieben hätte. Darin liegt seine Macht, die Macht der inneren Wahrhaftigkeit. Mag es auch mitunter im Zugreifen etwas derb sein, mag auch hie und da ein kleiner Fehlgriff in den herangezogenen Beispielen oder Gleichnissen vorkommen, all das kann nichts daran ändern, dass es eine grosse, bedeutsame Kulturarbeit ist, die der Verfasser geleistet, und können wir mit gespanntem Interesse dem zweiten Teile entgegensehen, der uns die praktischen Folgerungen aus der so gewonnenen theoretischen Unterlage ableiten soll.

Wir sind daran gewöhnt, die Grundlage auf der unsere Wissenschaft ruht, als eherne, feste, positive Basis zu betrachten. Darin, dass uns die Relativität der Mathematik und Geometrie,

und aller experimental-wissenschaftlichen Arbeit gezeigt wird, die mit festen Identitäten, arbeitet (welche in der Wirklichkeit nicht existieren) ist das Verhältnis Dahlke's zur Wissenschaft am reinsten gekennzeichnet. Anderseits weist er auf die Irrationalität des Glaubens als Arbeitshypothese, insbesondere des Glaubens an einen persönlichen Gott hin und somit ist schon die Einteilung seiner Philosophie als Buddhistisch „kat' exochen" gegeben.

Es wird heute noch eine Unsumme von Scharfsinn, Arbeit und Zeit für die Aufstellung falscher Probleme (zufolge falscher Aufstellung von Fragen) und deren Beantwortung vergeudet. Es wird eine Unsumme vom Schweiss der Edlen auf Nichtswürdiges verschwendet, und eine Beschränkung der Welträtsel auf die rationell durch Menschenverstand löslichen, und eine vernünftige, klare, rationelle Beantwortung derselben ist eine grosse Tat, wenn sie in weitere Kreise dringt und die gewonnene Erkenntnis verbreitet. Möge es dem Werke vergönnt sein, manch' zweifelndes Gemüt von seinen Zweifeln zu erlösen und ihm den Weg zur richtigen Erkenntnis zu weisen, die bekanntlich den ersten Schritt auf dem heiligen achtfachen Pfade darstellt.

Zu einer umfassenden Durcharbeitung des grossen gebotenen Stoffes war die Zeit zu kurz. Diese paar hingeworfenen Bemerkungen bezwecken also nichts anderes, als das Interesse der deutschen Buddhisten auf diese bedeutsame Neuerscheinung zu lenken, und wir behalten uns vor, später eine ausführliche Besprechung zu veröffentlichen.

Anuruddho Anatpindiko, upasako (Budapest).

Tatkraft. Von Bhikkhu Sīlācāra. Übersetzt von Vangīso. Verlag: Walter Markgraf, Breslau 1911. Preis 0.30 M.

In trefflicher Weise tritt der Verfasser in vorliegender kleiner Schrift der vielverbreiteten Ansicht, dass der Buddhismus eine Religion des „Nichts-Tun" sei, entgegen. Überzeugend zeigt er, dass die Tatkraft speziell im Buddhismus eine Rolle spielt und eine erstrebenswerte Eigenschaft für den Buddhisten bildet. An zahlreichen Beispielen und Gleichnissen wird der Vorteil und Nutzen der Tatkraft für den Strebenden gezeigt. Aber nicht der rohe Tatendrang, der rücksichtslos sich gegen den Nebenmenschen äussert, sondern die auf Einsicht in das Wesen der Welt sich bildende Tatkraft ist gemeint, die in „rechtem Tun" sich offenbart. Zeigt nun der Verfasser, wie diese Tat-

kraft auszubilden und für das tägliche Leben nutzbar zu machen ist, so ist es doch nicht zuletzt seine Absicht, darauf hinzuweisen, dass dieselbe auch zur Erreichung des Endzieles des Buddhismus durchaus zweckdienlich und nötig sei.

Die fünf Gelübde. Ein Vortrag über Buddhismus von Bhikkhu Sīlācāra. Rangoon. Übersetzt von Vaṅgīso. Verlag: Walter Markgraf, Breslau 1912. Preis 0.30 M.

Wie in voriger Schrift, so wird auch in diesem Vortrag die praktische Seite des Buddhismus in Betracht gezogen. Es sind die fünf Sīlās, die hier in interessanter und moderner Weise dargelegt werden. Nacheinander schildert Silācāra das Wesen der einzelnen Sīlā und zeigt den Wert der praktischen Durchführung derselben. Es werden dabei auch ganz moderne Faktoren in Betracht gezogen und hierbei unter anderem gezeigt, dass der Buddhismus auch in gesundheitlichen Fragen auf der Höhe steht. Praktische Ratschläge erhöhen den Wert dieser Broschüre und machen sie zu einer Lektüre, aus der jeder für sich etwas nützliches ziehen kann.

Die vier heiligen Wahrheiten. Von Bhikkhu Nyānatiloka. Verlag: Walter Markgraf, Breslau 1911. Preis 0.30 M.

Lichtvoll und klar wie alle Arbeiten Nyāṇatilokas ist auch die vorliegende. Zweck derselben ist, das Wesentliche, den Kern der Buddhalehre darzulegen und zu zeigen, dass diesen Kern die vier heiligen Wahrheiten bilden; die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, die Wahrheit von der Aufhebung des Leidens und die Wahrheit vom Pfade, der zur Aufhebung des Leidens führt. In diesen vier heiligen Wahrheiten liegt die ganze Erlösungslehre restlos und ganz eingeschlossen. Von Geheimlehre kann da keine Rede sein, denn der Meister sagt selber zu seinem Jünger Ānanda: „Ich habe die Lehre verkündet, Ānanda, und habe keinen Unterschied gemacht zwischen drinnen und draussen; nicht hat der Vollendete, Ānanda, die Wahrheit zurückgehalten." Und: „Nur eines, ihr Jünger, lehre ich euch kennen: das Leiden und die Aufhebung des Leidens." Mit der Entstehung des Leidens setzt die Lehre des Buddha ein, um in der Aufhebung des Leidens ihr Ende zu finden. In tiefgründigen Ausführungen zeigt uns Nyāṇatiloka die innere Wahrheit und ewige Giltigkeit der vier Fundamental-Wahrheiten. Auch tiefe philosophische

Probleme wie zum Beispiel die Anatta- und die Wiedergeburtslehre weiss der Verfasser dabei in geistvoller und klarer Weise dem Verständnis des Lesers näher zu bringen. Doṇo.

Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Parisistaparvan. Deutsch mit Einleitung und Anmerkungen von Joh. Hertel. Bd. 1. Leipzig 1908. Verlag von Wilhelm Heims. Preis brosch. 6.50 Mk., geb. 8.00 Mk.

Das vorliegende Buch ist als Band 1 der Bibliothek Morgenländischer Erzähler erschienen. Es ist leider bis heute ohne Nachfolge geblieben, was darum sehr zu bedauern ist, weil die Hertel'sche Übersetzung des „Hemacandra" zweifellos einen sehr glücklichen und vielversprechenden Anfang bedeutet hat. Hemacandra, der im elften Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebte, ist bekanntlich einer der grösste Gelehrten der Jaina-Kirche, und er ist daneben ein Schriftsteller, der sich einen Ehrenplatz in der Weltliteratur gut und gern verdient hat. Somit ist es ein nicht geringes Verdienst, wenn uns Hertel durch eine sehr lesbare und mit einer ausgiebigen Einleitung, sowie mit reichlichen Anmerkungen versehenen Übertragung des Hauptwerkes Hamacandras, diesen gelehrten und fruchtbaren Schriftsteller näher bringt. Das Parisistaparvan behandelt das Leben der jainistischen Patriarchen und bildet demnach eine Art zusammenhängender Geschichte der Jaina-Kirche bis zu Hemacandras Zeiten. Die Erzählungen sind oft lebensfrisch und anmutig, meist von reicher, für unsern Geschmack bisweilen allzu reicher Phantasie getragen, und immer von tiefem, sittlichem Gefühl beherrscht. Dass es sich in der Hauptsache um Legenden und Märchen, weniger um eigentliche Geschichte handelt, braucht demjenigen, der in die indische Literatur dieser Art hineingeblickt hat, nicht erst gesagt zu werden. Aber wir suchen ja in solchen Büchern auch weniger den historischen Kern, als die verschiedenfache Weltanschauung, von der die indischen Völker sich haben führen lassen; und in dem vorliegenden Falle kann man sagen, die Weltanschauung, die noch heute für einen nicht geringen Kreis des indischen Volkes massgebend ist, denn wie man weiss, hat sich der Jainismus als recht lebenskräftig erwiesen und zählt noch jetzt, besonders im Nordwesten Indiens, zahlreiche grosse und reiche Gemeinden, deren Mitglieder sich namentlich aus dem wohlhabenden Kaufmannsstande rekrutieren.

In der Einleitung gibt Hertel einen recht interessanten Überblick über die Lehre Vardhamana Jinas, der als ein Zeitgenosse des Buddha die jainistische Lehre begründet hat. Dieser Abschnitt wird auf den buddhistischen Leser die grösste Anziehungskraft ausüben, ebenso wie dieser bemüht sein wird, aus dem ganzen Werk diejenigen Partien herauszusuchen, die auf die Religion und Ethik der Jainas ein helles Licht zu werfen vermögen. Man wird sich, wenn man diese Stellen liest, einer gewissen Verwunderung nicht entschlagen können, wenn die Überlieferung behauptet, dieser Jina sei „der gefährlichste Konkurrent" des Buddha gewesen! In Wahrheit muss man sagen, dass gewiss die Sittenlehre der Jainisten und der vom Karman und vom Wandel handelnde Teil der grössten Anerkennung und Hochachtung würdig ist. Auch Bühler bemerkt, dass der Jainismus im praktischen Leben die Menschen ernster macht und sie zu einer ausserordentlichen Opferwilligkeit für die Zwecke ihrer Religion befähigt. Der Schutz des Tierlebens, der nach dieser Lehre ebenso streng, wie im Buddhismus selbst durchzuführen ist, bedeutet ebenfalls einen sicherlich hoch sympathischen Zug. Im übrigen aber wird man nicht verkennen dürfen, dass sich der Jainismus als ein ziemlich regelloses Caos aller möglichen indischen Mythologien darstellt. Es findet sich eine komplizierte Götterwelt und eine Kosmologie, die mit echt indischer, wild phantastischer Einbildungskraft ausgeschmückt ist. In buntem Wechsel begegnen uns die alten Göttergestalten des indischen Volkes und gewisse dogmatische Konstruktionen, welche der Jainismus mit kühner Phantasie aufgebaut hat. Von einer tieferen, vollkommenen Welterkenntnis und somit auch von einer eigentlichen und wirklichen Welterlösung kann im Rahmen dieser Anschauungsweise schwerlich die Rede sein.

Aber als literarisches Kunstwerk, als eine unterhaltende Quelle sinnvoller Erzählungen im bunten Märchengewand, wird man das Parisistaparvan gern zur Hand nehmen. Man wird auch in Bezug auf das kulturelle und geistige Leben des alten Indiens eine reiche Ausbeute aus dieser Lektüre gewinnen. Als letzte Erzählung begegnet uns die jedem Buddhisten wohlbekannte Geschichte des Kunala, des Sohnes Asokas. Und Hertel hat auch eine zweite Fassung dieser Erzählung wiedergegeben, wie sie sich in der buddhistischen Legendensammlung Divyavadana vorfindet. So endet die Sammlung mit einem echt buddhistischen Gemälde.

Es sei das Hertel'sche Werk, das uns in einen bedeutsamen Abschnitt der indischen Literaturgeschichte wichtige Einblicke gewährt, bestens empfohlen. Ohnehin knüpfen sich ja zwischen allen philosophischen und religiösen Systemen, die auf indischem Boden entstanden sind, eng verwandschaftliche Beziehungen, und wer ein vollständiges Bild der ganzen so unendlich reichen Geisteswelt Indiens gewinnen will, wird notwendig bald von diesem, bald von jenem Gipfel Ausblick nehmen müssen. K.

Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Aus dem Pāli zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt von Dr. Julius Dutoit. Bd. 1—3. Verlag von Radelli & Hille, Leipzig. Preis pro. Bd. M. 20.—

Die deutschen Buddhisten, und nicht minder die Schar der Fachgelehrten, können dem verdienstvollen Herausgeber des Jātakam für seine mühevolle und gewissenhafte Arbeit sehr dankbar sein, wird doch mit dieser Arbeit zum ersten Male ein bisher noch völlig unbekanntes Gebiet eröffnet. Das Jātakam besteht aus 547 Erzählungen, deren jede irgend eine Episode aus einer früheren Existenz des Buddha darstellt und mit einem Vorkommnis aus dem letzten Leben des Erhabenen verbunden ist. Bei irgend einem Erlebnis also erzählt der Buddha ein anderes, ähnliches Erlebnis, das in der Vergangenheit geschehen ist und in dem dieselben Personen ähnliche Handlungen getan haben. Am Schlusse spricht dann immer der Buddha einige Verse und verbindet das Jātakam, d. h. er erklärt: diese Person war ich, die Schar waren die heutigen Mönche, der König war der und der usw.

Der Wert des Buches ist für Folkloristen und Religionsforscher nicht hoch genug anzuschlagen, denn in seiner ganzen Fülle zieht das Leben des alten Indien an uns vorüber und sicherlich wird manchem eine Ahnung wahrer, höherer Kultur aufgehen, wenn er die Überlieferungen des alten indischen Volkes durchsieht.

Das Jātakam wird unter den asiatischen Buddhisten meistens als kanonisch angesehen, obwohl mit Recht bezweifelt werden kann, ob der Erhabene wirklich selbst alle diese wundervollen Legenden, Märchen etc. erzählt hat, oder ob nur die fromme Phantasie der Laien ihn mit alten, bereits seit Jahrhunderten bestehenden Märchen in Verbindung gebracht hat.

Der Leser wird am Besten die Art und Weise dieser Jātakam kennen lernen, wenn wir ihm eines davon hier wiedergeben:

Die Erzählung von dem wiederholten Sehen.

„Es geht nicht an ihm Futter hinzureichen.“ Dies erzählte der Meister, da er im Jetavana verweilte, mit Beziehung auf einen Laienbruder und einen alten Mönch. Zu Savatthi nämlich waren zwei Freunde. Von ihnen wurde einer Mönch und ging täglich nach dem Hause des anderen. Dieser gab ihm ein Almosen; wenn er dann selbst gegessen hatte, begab er sich mit ihm nach dem Kloster und setzte sich dort mit ihm bis Sonnenuntergang nieder zur Rede und Unterhaltung; dann kehrte er in die Stadt zurück. Der andere begleitete ihn bis zum Stadttor und kehrte dann um. Dies vertraute Verhältnis zwischen ihnen wurde unter den Mönchen bekannt. Nun setzten sich eines Tages die Mönche in der Lehrhalle nieder und erzählten von der Freundschaft der beiden. Da kam der Meister und fragte: „Zu welcher Erzählung, ihr Mönche, habt ihr euch jetzt niedergesetzt?“ Sie sagten: „Zu der und der“ und teilten es ihm mit. Darauf sprach der Meister: „Nicht nur jetzt, o Mönche, sind diese vertraute Freunde, sondern auch in früherer Zeit waren sie es,“ und er erzählte folgende Begebenheit aus der Vergangenheit.

Als ehedem zu Benares Brahmadatta regierte, war der Bodhisattva sein Lehrer. Damals ging ein Hund in den Stall des königlichen Leibelefanten und frass die Speiseklumpen, die an der Futterstelle des Leibelefanten niedergefallen waren. Wegen dieses Futters wurde er ein Freund des Leibelefanten und frass immer in der Nähe des Elefanten. Beide konnten ohne einander nicht sein. Er liess sich von dem Rüssel des Elefanten fassen und spielte, indem er sich hin und her bewegte. Da zahlte eines Tages ein Landmann dem Elefantenwärter eine Summe und ging mit dem Hunde in sein Haus. Von da an frass der Elefant nicht mehr, da er den Hund nicht mehr sah, noch trank er, noch badete er. Dies meldete man dem Könige. Der König schickte den Bodhisattva fort mit dem Auftrage: „Gehe, Weiser, und erkunde, warum es der Elefant so macht.“ Der Bodhisattva begab sich nach dem Elefantenstall; und da er den Missmut das Elefanten gewahrte, dachte er: „Am Körper dieses Tieres ist eine Krankheit nicht zu erkennen. Er muss mit irgend jemand eine vertraute Freundschaft geschlossen

haben; und da er diesen nicht mehr sieht, ist er traurig geworden, meine ich." Und er fragte die Elefantenwärter: „Hat dieser mit jemand Freundschaft?" „Ja, Herr," antworteten sie, „mit einem Hunde ist er sehr befreundet." „Wo ist dieser jetzt?" „Ein Mann hat ihn mitgenommen." „Wisst ihr, wo er sich aufhält?" „Wir wissen es nicht, Herr." Da ging der Bodhisattva zum Könige hin und sagte: „Herr, der Elefant ist nicht krank; aber mit einem Hunde ist er sehr befreundet, und da er diesen nicht sieht, frisst er nicht, meine ich." Darauf sprach er folgende Strophe:

„Es geht nicht an ihm Futter hinzureichen,
noch Klösse oder Gras, noch ihn zu reiben,
so glaube ich: durch wiederholtes Sehen
der Elefant zum Hund in Lieb' entbrannte."

Als der König diese Worte vernahm, fragte er: „Was ist jetzt zu tun, du Weiser?" Der Bodhisattva erwiderte: „Lasst, Herr, folgendes durch Trommelschlag bekannt machen: „Ein Mann hat einen Hund, der mit unserm Leibelefanten befreundet ist, mit sich fortgenommen; in wessen Haus man diesen Hund sieht, der soll diese Strafe erhalten!" Der König liess so tun. Als nun der Mann dies hörte, liess er den Hund los. Der Hund lief rasch zu dem Elefanten hin. Da nahm ihn der Elefant mit dem Rüssel, setzt ihn auf seine Stirngeschwulst, weinte und klagte; dann nahm er ihn von seiner Stirngeschwulst, herunter, und als jener gefressen hatte, frass er selbst auch. Da dachte der König: „Er kennt auch der Tiere Gedanken" und erwies dem Bodhisattva grosse Ehre.

Nachdem der Meister mit den Worten: „Nicht nur jetzt ihr Mönche, sind diese beiden Freunde, sondern auch schon in früherer Zeit waren sie es", diese Lehrunterweisung beendigt und die vier Wahrheiten gründlich auseinandergesetzt hatte, stellte er die gegenseitigen Beziehungen klar und verband das Jātakam mit den Worten: „Damals war der Hund der Laienbruder, der Elefant war der hochbejahrte Mönch, der weise Lehrer aber war ich.

Ende der Erzählung von dem wiederholten Sehen." M.

Max Walleser, Die mittlere Lehre des Nagarjuna, nach der Chinesischen Version übertragen von Max Walleser. Heidelberg 1912, Preis Mk. 5.20.

Dieser dritte Band des Walleserschen Werkes über die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung

enthält die mittlere Lehre des Nagarjuna nach der chinesischen Version, während der zweite Band des Werkes ein Übersetzung der tibetanischen Version darstellte. Der Leser findet eine Kritik der beiden ersten Bände in Heft 10/11 des fünften Jahrganges. Auf den dritten Band werden wir bei Gelegenheit zurückkommen. T.

„Ethische Rundschau“. Es ist oft darüber geklagt worden, dass nicht ausser den Fachblättern auch eine alle wichtigen Bewegungen unserer Zeit überblickende, von hervorragenden Schriftstellern durch Mitarbeit unterstützte, vornehm ausgestattete Zeitschrift die Bestrebungen, denen wir Buddhisten die höchste moralische Bedeutung zuerkennen, dauernd fördert. Diese Lücke in der Zeitschriften-Literatur soll die im Januar 1912 von dem vornehmlich durch seine Schriften über Vivisektion, Vegetarismus, Tierschutz usw. bekannten Schriftsteller Magnus Schwantje in Berlin gegründete Monatsschrift Ethische Rundschau ausfüllen. Das Blatt soll alle ethischen Bestrebungen fördern, vornehmlich aber solche, die von den Zeitschriften und von den Tagesblättern zu wenig unterstützt oder gar unterdrückt werden. Zu den Hauptaufgaben der Ethischen Rundschau gehört die Förderung der verschiedenen Bestrebungen des Tierschutzes (besonders des Vegetarismus, der Antivivisektion, der Bekämpfung des Jagdvergnügens etc.) ferner der Friedensbewegung, der Naturheilbewegung, des Kampfes gegen den Alkoholismus, des Jugendschutzes usw. Der philosophische Standpunkt des Herausgebers wird dadurch bezeichnet, dass die Bildnisse Arthur Schopenhauers und Richard Wagners das Titelblatt jedes Heftes schmücken. Berühmte Gelehrte und Führer ethischer Bewegungen sind Mitarbeiter der neuen Zeitschrift. Die bisher erschienenen Hefte enthalten wertvolle Aufsätze, Bücherbesprechungen usw. von Prof. Dr. Paul Deussen, Prof. Dr. A. Prüfer, Prof. Dr. W. Golther, Dr. Wolfgang Bohn, Leopold Katscher, Alfred H. Fried, Dr. Ad. Richter, Pfarrer Umfrid, Magnus Schwantje, u. a. Ein ausführlicher Prospekt, der auch ein Mitarbeiter-Verzeichnis enthält, liegt der gesamten Auflage dieses Heftes bei. Der Jahrgang kostet nur 3 Mk.; ein einzelnes Heft können unsere Leser zur Probe kostenfrei durch den Verlag der Ethischen Rundschau, Berlin W. 15, Düsseldorferstr. 23 beziehen.

Für Redaktion und Verlag verantwortlich: Walter Markgraf, Breslau 8. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.